SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 28 du 15 Février 1954



# SOMMAIRE



*Les progrès de l'athéisme dans le monde sont immenses. Sans crainte de se tromper, une revue bien informée écrivait récemment que « plus d'un milliard d'humains ne croient pratiquement plus à rien ». Mais ce qui n'est pas assez souligné, à notre sens, ce sont les progrès simultanés de l'incrédulité et de la crédulité qui, elle aussi, est un péché contre la foi. « L'incrédulité, c'est la crédulité qui n'ose pas dire son nom », écrivait Michel Carrouges dans un pertinent essai,* A propos de cartomanciennes (Lumière et Vie, n° 12). *Jamais nous n'avons assisté à une telle invasion, dans le monde entier, de magie, d'astrologie, de divination, de superstitions sous toutes leurs formes.*

*Nous pouvons nous gausser de tous ces petits esprits crédules. Cela n'y changera guère. Souvenons-nous que d'autres esprits forts se moquent pareillement des catholiques et considèrent le catholicisme comme une superstition caractérisée. Le mal doit donc être considéré plus profondément. La discrimination entre religions et superstitions n'est pas simplement distinction d'étiquettes posées sur des sociétés religieuses connues. Même à l'intérieur de la vraie religion, celle-ci « est menacée de se dégrader en superstition », et nous en voyons bien souvent l'exemple. Ainsi la discrimination des modalités du sacré et la lutte d'une théologie déterminée contre ses propres déviations sont liées. Le superstitieux doit être convaincu d'égarement, non par l'étiquette religieuse qu'il porte, mais par l'analyse de sa propre conscience.*

*On voit l'importance de ces questions dans la conjoncture actuelle où, chaque jour, de mille manières, en beaucoup d'âme faibles — et qui ne l'a jamais été? — notre religion est menacée de déchoir en superstition. Nous ne saurions trop recommander la lecture de l'excellente « théologie de la superstition » que présente ici le P. Léonard.*

## CHRONIQUES

# LA MÉTAMORPHOSE DU SACRÉ DANS LA SUPERSTITION

Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez délivré
des idoles,
Et qui faites que je n'adore que Vous seul,
et non point Isis et Osiris,
Ou la Justice, ou le Progrès, ou la Vérité,
ou la Divinité, ou l'Humanité, ou les Lois
de la Nature, ou l'Art, ou la Beauté.
Et qui n'avez pas permis d'exister à toutes
ces choses qui ne sont pas, ou le Vide
laissé par votre absence.
Brahmes, bonzes, philosophes, tes conseils,
Égypte ! vos conseils,
Vos méthodes et vos démonstrations et
votre discipline,
Rien ne me réconcilie, je suis vivant dans
votre nuit abominable, je lève mes mains
dans le désespoir, je lève les mains dans
la transe et le transport de l'espérance
sauvage et sourde !
Qui ne croit plus en Dieu, il ne croit
plus en l'Être, et qui hait l'Être, il hait sa
propre existence.
Seigneur, je Vous ai trouvé.

Paul CLAUDEL (*Magnificat*).

Si l'on prend conscience de l'histoire religieuse de l'humanité, comme les recherches actuelles nous y contraignent de plus en plus, il n'est pas facile de définir la superstition. C'est la raison de ces quelques remarques méthodologiques.

La superstition, en face de ce mot, les historiens des religions se montrent d'une étrange timidité, bien que l'on en puisse relever la trace jusque dans l'antiquité classique. Cicéron distingue la religion de la superstition et parle avec mépris de ses excès et de ses erreurs turbulentes. Mais le terme est aussi une étiquette commode dont la religion instituée accable un culte étranger qui rivalise avec elle. Suétone et Pline le Jeune désignent ainsi le christianisme naissant. D'où la réserve des historiens. Comment établir la ligne de partage entre ce qui est superstitieux et ce qui est religieux ? Le mot de superstition est difficile à manier, puisqu'il contient une nuance péjorative, un indice négatif, un jugement de valeur, qui séparent d'emblée des phénomènes apparemment semblables qui relèvent du sacré. Les historiens se refusent naturellement à une telle discrimination. En outre, les méthodes positives sont obligées de niveler au plan des objets explicables des conduites humaines dont elles ne peuvent comprendre la diversité si elles ne tiennent pas compte de leur sens. On traitera donc du fétichisme avec ses amulettes et ses talismans, de la magie avec ses procédés divinatoires, ses manipulations bénéfiques ou maléfiques, des mythes où l'imagination construit une explication poétique du monde ou retrace les interventions de la divinité dans le cours des choses. Dans ces catégories, la distinction entre la religion et la superstition n'intervient pas, et l'on pourra écrire : « Le talisman suprême matériel est l'Eucharistie donnée comme œuvre divine[1] ». Entre l'automobiliste qui suspend une mascotte dans sa voiture et le chrétien qui croit communier substantiellement à la présence du Christ, il n'y a, semble-t-il, aux yeux de certains historiens, qu'une différence de procédés.

Les vices, pour ne pas dire les ridicules, d'une telle méthode sont évidents. Mais ils n'apparaissent en si belle lumière que parce que l'exemple est grossier. La difficulté de trouver un critère communicable entre la religion et la superstition n'en subsiste pas moins, et, avec elle, l'impossibilité de convaincre d'erreur le supersti-

1. M. M. Gorce, *Magie et religion*, dans *Histoire génér. des rel.*, Paris, Quillet, 1948, t. I, p. 20.

tieux. A tel point qu'il arrive au philosophe de rejeter toutes les religions positives, c'est-à-dire les seules religions réelles et vivantes, dans la mythologie et la superstition. Il élabore une « religion du Verbe » qui n'est autre chose que son système particulier. L'*homo sapiens*, selon Brunschvicg, est le philosophe formé au raisonnement de la physique mathématique. Le croyant ou le théologien est nécessairement un *homo credulus*. Ne possédant d'autre critère que la certitude propre à la logique des sciences, Brunschvicg estime que « toute théologie issue du modèle néo-platonicien est nécessairement une topographie[2] ». Il conclut : « On consent donc à se laisser duper par le démon de la fantaisie, lorsqu'on veut, entre représentations qui portent également la marque d'une origine historique, d'une fabrique terrestre, choisir celles que l'on s'accordera le droit de mépriser comme idoles et celles que l'on s'imposera le devoir de vénérer comme sacrées[3]. » Le philosophe attribuera ainsi... à Fénelon, sur la foi du *Télémaque*, une intelligence de la béatitude qui ne dépasse pas le niveau des images : « île de sucre, montagne de compote, rivière de sirop ».

Une philosophie qui est obligée de se représenter de cette façon l'expérience de la foi n'est manifestement pas qualifiée pour décider de son authenticité. De fait, l'impossibilité de choisir entre Dieu et une idole est décrétée dogmatiquement à partir d'un certain exercice de l'entendement qui est loin de s'identifier avec toutes les fonctions mentales, et qui est même, par définition, incapable de saisir certaines d'entre elles : la création des mythes, l'amour personnel, l'intelligence métaphysique, l'intuition poétique, l'expérience du sacré ou le témoignage de la foi. La réduction de ces expériences si diverses aux cadres d'une logique très spécialisée n'est explicable que par une crédulité en son pouvoir qui est elle-même de nature superstitieuse.

Celui qui n'atteint jamais l'être, écrit Jaspers, « ne peut s'empêcher d'admettre des succédanés de l'être et d'en faire le contenu de ses superstitions. Il ne reconnaît

2. *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris, 1951, p. 17.
3. *Ibid.*, p. 8.

que l'immanence, mais il ne peut éviter de faire valoir la transcendance par cette voie falsifiée[4] ».

Karl Jaspers nous donne ainsi une excellente définition de la superstition. Mais la difficulté est de situer cette falsification que toutes les religions se reprochent les unes aux autres. Certains protestants traitent le catholicisme avec ses sacrements, son culte de la Vierge et des saints, ses multiples dévotions, sa vénération des reliques, ses applications d'indulgences, comme un syncrétisme de superstitions[5]. A cette religion « impure » ils opposent une religion « pure »[6], la leur. De leur côté, les catholiques considèrent avec étonnement cette multiplication effroyable de sectes biblistes, théosophiques et occultistes où l'expérience individuelle suscite continuellement de nouveaux messies. A son tour, le théosophe spiritualiste rejette l'Église et le sacrement pour se perdre dans la recherche de la conscience transcendantale ou l'initiation aux mystères.

Cependant, cette difficulté n'est pas insoluble, car le protestant vraiment religieux considère la *Christian Science* et la *Spiritual Healing* avec la même méfiance que le catholique devant de prétendues apparitions, des visions, des prédictions ou des phénomènes mystiques incontrôlables[7]. L'un comme l'autre se réfèrent à une conscience religieuse, éclairée sans doute par la révélation et l'Église, mais dont les exigences mêmes sont diamétralement opposées aux désirs de la conscience superstitieuse.

Si la conscience religieuse a une structure essentielle, il n'est pas impossible de reconnaître, avant même de faire intervenir un enseignement dogmatique, ce qui est superstitieux et ce qui est religieux. Certaines « modalités du sacré » sont invinciblement attirées vers la magie,

4. Karl Jaspers, *La foi philosophique*, Paris, 1953, pp. 160-161.
5. Rud. Hofmann, *Aberglauhe*, dans *Realencyklopädie*, t. I, p. 81. Article que les protestants eux-mêmes d'ailleurs qualifient de tendancieux.
6. Cf. les réflexions de Jean Guitton, *Difficultés de croire*, Paris, 1948, pp. 230 et suiv.
7. L'un des critères des miracles authentiques, que nous ne songeons pas à nier, sera d'être situés dans un contexte profondément religieux, et non point dans un préternaturel superstitieux; ce que l'on désigne par la finalité ou la signification du miracle.

comme d'autres sont aspirées vers la religion authentique.

Nous verrons ainsi se nouer deux problèmes qui, d'abord, paraissaient insolubles en présence de la multitude et de l'apparente similitude des manifestations du sacré. Le premier problème consiste à distinguer dans l'histoire générale des religions les fictions de la mentalité superstitieuse et les affirmations de la mentalité religieuse; de la même façon que l'on admet assez généralement que la magie et la religion, quels que soient les liens entre elles, ne répondent pas aux mêmes intentions. Mais le concept de superstition est plus vaste que celui de magie; il comprend, par exemple, l'idolâtrie; et par conséquent, la description de la conscience superstitieuse nous conduira plus loin, par opposition, vers la reconnaissance de la conscience religieuse.

Le deuxième problème nous est offert par la constatation que toute religion, toute église, inclut une polarité religion-superstition. Il y a une tension entre ces deux pôles. Partout, la religion est menacée de se dégrader en superstition; l'expérience religieuse du sacré peut déchoir en une expérience magique du sacré. Ainsi le sacrement qui est un rite symbolique efficace où l'homme se fait l'instrument de Dieu dans un contexte de grâce et d'amour peut se changer existentiellement et subjectivement en un rite symbolique efficace où Dieu devient l'instrument de l'homme dans une contrainte imposée par un mécanisme aveugle[8]. Ce qui ne signifie aucunement que le sacrement est un acte magique. Une telle confusion ne peut être que le fruit d'une observation très superficielle. L'Eucharistie n'a rien de commun avec un talisman, sinon qu'elle est un rite symbolique efficace; mais un tel rite peut être valorisé à des niveaux d'existence incommensurables.

Les deux problèmes qui viennent d'être énoncés : la discrimination des « modalités du sacré » et la lutte d'une théologie déterminée contre ses propres déviations sont liés. On voit ainsi tomber l'objection que chaque religion se renvoie l'accusation de superstition et que le seul

8. E. Hocedez, *Sacrements et Magie*, dans *N.R.T.*, t. LVIII, juin 1931, n. 6, pp. 481-506.

moyen de trancher est une décision arbitraire. Si tel n'est pas le cas, le superstitieux ou l'idolâtre peut être convaincu d'égarement par l'analyse de sa propre conscience.

La théologie, en effet, du moins la théologie catholique, ne consent pas à être arbitraire. Sans doute, sa réflexion prend naissance dans une source révélée, mais elle ne peut contredire la vérité acquise en d'autres domaines, comme elle ne peut l'y introduire. Supposons, par un exemple absurde, que la vénération et l'obéissance dues au successeur de Pierre se changent en une idolâtrie de la personne même du pape, que chacune de ses paroles soit considérée comme une « hiérophanie »; aucune théologie ne pourrait justifier un tel glissement. Même les jugements de Dieu, contrairement à ce qu'ont soutenu des théologiens anglicans, ne peuvent contredire la réalité et transformer, par exemple, un acte immoral par essence en un acte moral par décret. Dieu se contredirait soi-même. De même la théologie ne peut qualifier de superstitieux ce qui ne l'est pas par essence ou au contraire admettre comme religieux ce qui ne serait qu'une déviation. Il existe donc *une correspondance* entre le jugement proprement théologique et le sens que certaines formes religieuses détiennent par elles-mêmes. C'est pourquoi la théologie reconnaîtra dans les cultes « païens », selon les cas, une authentique expérience du sacré ou de Dieu; la préfiguration ou le pressentiment d'un mystère dont le souverain accomplissement ne peut plus être « dépassé »; ou au contraire une dégradation et une perversion de l'expérience religieuse. C'est là une tout autre attitude qu'un impérialisme spirituel qui bannirait *a priori* ce qui lui est étranger. Les déterminations de la théologie sur telle ou telle modalité du sacré ne sont pas indépendantes de leur structure même. En un mot, ce qui est superstitieux l'est toujours et partout, non en vertu d'une décision contingente, mais de par son essence même. Le superstitieux détruit en lui-même le sacré, même s'il n'encourt aucune réprobation officielle.

### *Quelques aspects actuels de la superstition*

Il ne manque pas d'esprits qui se représentent encore ingénument l'histoire de l'humanité selon la loi des trois états. A l'âge de la théologie et de la métaphysique a succédé celui de la science et du progrès. Les superstitions ont succombé sous l'invasion des lumières.

On constate au contraire que la superstition connaît aujourd'hui une efflorescence qui n'a peut-être d'égale que, dans l'hellénisme décadent, à l'apparition de la gnose. Une profonde désaffection envers le christianisme, surtout sous les traits de l'Église romaine, et un athéisme combatif, loin de conduire les hommes vers la raison pure, semblent les pousser au contraire dans un abandonnement aux puissances obscures.

On est frappé tout d'abord par le renouveau et le prosélytisme des sectes. La *Christian Science*, les Antoinistes, les Adventistes du septième jour, les Témoins de Jéhovah, les Amis de l'homme, les Pentecôtistes prospèrent au lieu de décliner[9]. Le Caodaïsme, en Indochine, semble au contraire en régression.

Sur un fond permanent de superstitions populaires : le chiffre 13, les couteaux en croix, le sel renversé, les miroirs brisés, les talismans et les présages, le mauvais sort et le mauvais œil, se greffe la croyance au hasard, dans la chance et la malchance; puissances mystérieuses qu'il faut se concilier par un petit rituel significatif souvent personnel : telle rencontre, telle distance parcourue en autant de temps[10]. A la même veine appartient la croyance aux astrologues, aux devins, aux voyants, aux tireuses de cartes que presque tous les journaux largement diffusés entretiennent soigneusement.

A ce niveau, la mentalité et les procédés mis en œuvre par nos contemporains semblent peu différer de la magie du primitif, des recueils égyptiens de recettes ou de l'astrologie des écrits hermétiques. La superstition, écrit

9. *Sectes et Mouvements religieux*, dans *Chronique Sociale de France*, 1952, n. 5-6.
10. C. Lucker, *Psychologie de la superstition*, Paris, 1952. *La superstition de l'homme moderne*, pp. 150 et suiv.

James Orr[11], est la disposition d'attribuer certains faits à des influences préternaturelles ou occultes et de se diriger d'après elles pour éviter les maléfices ou se concilier les avantages que ces influences sont censées produire. C'est exactement le but même de la magie. Celle-ci suppose une technique, mise en œuvre par un jugement archétypique inspiré par une coïncidence fortuite. Comme la religion, la magie est un phénomène très complexe, mais, *intentionnellement* tout au moins, de sens inverse. La religion naît dans des faits surnaturels; ceux-ci deviennent une tradition et une doctrine qui s'expriment dans des rites. Derrière les manipulations magiques, les amulettes, les fétiches, les talismans, les charmes, il y a toujours un arrière-monde : idée de puissance[12], force surnaturelle susceptible d'être captée[13], le *Mana* des mélanésiens, l'*Orenda* des iroquois, le *Meghe* des pygmées[14], le *Hasard* et la *Destinée* des modernes; en un mot, des pouvoirs ambigus personnels ou impersonnels, force, esprits ou génies. On constate ensuite des coïncidences entre certains signes et des événements heureux ou malheureux; la magie selon Tylor consiste à prendre un rapport idéal pour un rapport réel de cause à effet. Cette constatation est élevée à la hauteur d'un archétype; il suffit de reproduire mécaniquement les circonstances pour que le résultat soit à nouveau obtenu[15]. Ainsi les

11. *Superstition*, dans *Enc. Rel. Eth.*, vol. XII, p. 120.

12. E. Dardel, *Magie, Mythe et Histoire*, dans *Journal de Psychologie*, 1950, n. 2, pp. 195-229.

13. Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, coll. Mana, Paris, 1944, pp. 192-201.

14. On a souvent fait reposer l'origine de la magie et de la religion sur l'idée du Mana, découverte par Codrington, mais cette théorie « préanimiste » est fragile. Cf. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 30 et suiv.

15. Maurice Leenhardt cite un remarquable exemple de raisonnement magique : « Ainsi le magicien Makhalon, cité par Junod, trouve une tortue, puis de la viande à manger, puis reçoit le cadeau d'un gros bouc. Frappé de ces coïncidences qui lui ont permis de faire ripaille, il enrichit la collection de ses osselets d'écaille de tortue et d'une astragale de bouc. Lorsque, à l'avenir, au jeu des osselets, l'écaille se trouvera près de l'astragale, Makhalon conclura, selon le jugement archétype, qu'il y aura abondance de viande.

« On voit dans cet exemple le jeu affectif qui détermine les associations. Les osselets résument de grandes images, leur disposition est le dessin d'un rébus dont le magicien a la clé. C'est par cette origine affective que la magie, délicate à manier comme les toxiques, stimule l'intelligence d'abord, et la bloque ensuite, en substituant l'automatisme à l'action de

chrétiens qui s'obligent à réciter trois *Pater* et trois *Ave* à toute vitesse entre les deux élévations de la consécration de la messe; si la formule s'insère exactement, on peut s'attendre à l'adoucissement d'une douleur.

Les Égyptiens connaissaient le calendrier des jours fastes et néfastes comme les journaux en publient encore. Quant à l'astrologie, la description que le P. Festugière fait de celle du IIe siècle pourrait être reprise telle quelle dans une revue actuelle consacrée à cette science occulte[16].

Toutefois, la magie n'est pas toujours superstition, c'est-à-dire déviation du sacré! Si la conduite magique est considérée comme une attitude originelle, profondément implantée dans la nature humaine, aussi vivante parmi nous que jamais, ... une structure éternelle[17], elle est propre aux primitifs, aux enfants, aux névrosés à des titres divers et exprime une certaine manière globale d'être au monde où la distinction entre naturel et préternaturel, matériel et spirituel n'a pas de sens. Peut-être faudrait-il distinguer une magie du merveilleux où l'objectif et le subjectif ne sont pas nettement différenciés — « le monde entier devient sujet[18] » — et une magie de profanation, où l'on cherche à contraindre l'Irrésistible.

l'expérience sensible. » *La Religion des peuples archaïques actuels*, dans *Hist. gén. des rel.*, Paris, Quillet, t. I, p. 112.

16. Les signes du Zodiaque, étant tenus « comme les Planètes, pour des réalités concrètes, vivantes, agissantes, on les doua d'un caractère et d'énergies propres. Veut-on savoir, par exemple, quel est le caractère du Bélier, qui marche en tête de la ménagerie céleste ? Rien de plus aisé. Le bélier est un animal timide et sot avec de brusques détentes de colère : c'est donc ainsi qu'on se représentera les individus nés sous ce signe. Une autre association d'idées conduit du bélier à la laine : les sujets du Bélier travailleront donc la laine et feront fortune dans l'industrie du vêtement. Enfin les béliers sont fréquemment tondus : les marchands de laine auront donc de soudains revers de fortune; néanmoins comme le Bélier est un signe à ascension rapide, ces malheureux ne perdront pas courage, soutenus par l'espoir d'un prompt rétablissement. » Pour tirer un horoscope précis, l'esprit grec introduit dans ces fantaisies des spéculations mathématiques, « mais cette fois en pure perte », conclut l'auteur. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944, t. I, p. 98.

17. G. van der Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948, p. 530.

18. G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940, p. 95. L'auteur n'accepterait certainement pas cette distinction. Pour lui la magie est simplement une religion « primitive », au sens structurel et non chronologique du mot. La magie n'est pas dégénérescence, faux savoir, fausse religion, mais un état mental où la technique expérimentale et la technique thaumaturgique ne sont pas dissociées. Pour construire un canoë il faut un bon ouvrier *et* une bonne magie.

Les recherches métapsychiques : spiritisme, télépathie, visions et rêves prémonitoires, bordent la frontière entre l'occultisme populaire et l'occultisme raffiné. Tout le monde, en effet, s'essaie à faire tourner des tables, et par ailleurs, des esprits comme William James, Bergson, Gabriel Marcel se sont intéressés à ces explorations de l'au-delà et de l'invisible. Que la philosophie doive rester ouverte aux données qui peuvent lui parvenir par cette voie comme le demande Gabriel Marcel, on en tombera d'accord. La réflexion ne peut qu'éclairer, par la critique des faits et une pensée rigoureuse, un domaine où les fantaisies les plus ridicules et les supercheries les plus grossières se donnent libre cours. Mais même chez le grand philosophe, on trouve une tendance à mettre en doute, pour les faits métapsychiques, la validité des moyens de contrôle de « l'intelligence technicienne ».

A la limite, il serait assez illogique, pour des faits qui ne sont pas purement spirituels, comme l'union mystique par exemple, de revendiquer leur caractère expérimental, tout en rejetant les critères normaux de l'expérience. Qu'il existe des faits psychiques paranormaux, cela ne peut faire de doute, pour autant que des témoignages humains, sévèrement critiqués, soient recevables. Mais la plupart de ces phénomènes[19] s'expliqueraient assez facilement par la psychologie : auto-suggestion, état nerveux caractérisé, hallucination auditive et visuelle. S'il reste des faits irréductibles, il est infiniment douteux que l'on en puisse conclure à la possibilité d'un commerce ordinaire entre les vivants et les esprits désincarnés. On rencontre ici de fortes objections philosophiques et religieuses. Il faudrait d'abord souligner l'échec des spécialistes eux-mêmes à identifier ou à manifester l'identité de telle personne. Lombroso, William James, Myers, Camille Flammarion qui avaient promis d'envoyer de leurs nouvelles sont toujours silencieux ou du moins impossibles à reconnaître. La veuve de Myers écrivait que, parmi les messages, présentés par les médiums, elle n'avait pas trouvé « la plus petite valeur probante[20] ». On ne souligne pas assez cet échec.

19. Par exemple, ceux qui sont recueillis dans les Témoignages de *Aspects de l'occultisme*, La Table ronde, août-septembre 1950, nos 32-33.
20. Lucien Roure, *Spiritisme*, dans *D.A.F.C.*, Paris, 1929, t. IV, c. 1481.

En outre, les divagations spirites sur le corps astral ou la réincarnation sont ridicules aux yeux de la philosophie. L'unité et la spiritualité de l'âme humaine sont volatilisées dans ces doctrines fumeuses.

Au point de vue religieux, il est impossible que les âmes immortelles, à supposer que des esprits puissent se manifester matériellement, soient évoquées au gré du pouvoir humain et la liberté divine contrainte par des moyens mécaniques. Le spiritisme inclut toujours une dégradation du monde spirituel en des représentations où la sensibilité et l'imagination ne soient point déconcertées. C'est la panique devant l'ambiguïté de la mort qui essaie de reconstruire dans l'au-delà un monde un peu plus éthéré sans doute, mais fort semblable à celui-ci, comme les « morticiens » américains transforment les cadavres en momies fardées, assises à des tables à thé, prêtes à la conversation. La mort perd ainsi son aiguillon, et le bouleversement de son appel tragique est déshonoré.

Un homme de foi n'a que faire de ces subterfuges où la conviction de l'immortalité de l'esprit et l'espérance de la résurrection de la chair sont métamorphosées en de vagues expériences de la sensibilité et de l'imagination. C'est vers le nouvel immédiat de la foi et de l'espérance que doivent être attirés ceux qui souffrent de l'absence irrémédiable de leurs bien-aimés et qui pleurent devant la grande porte sombre. Le spiritisme n'attire tant de monde que parce qu'il apporte une réponse dégradée et profanée à l'angoisse humaine devant la mort.

Mais qu'est-ce que la présence fantomale de nos morts à travers les perceptions extra-sensorielles d'un médium et les pieds d'un guéridon au prix de cette présence dont la foi nous assure au delà des appréhensions sensibles et des illusions imaginaires ? Car nous rencontrons nos morts, mais dans la foi. La foi ne supprime pas l'absence, mais elle transforme un vide négatif en une absence illuminée et chargée d'espérance. Le milieu où s'opère cette rencontre n'est pas un « fluide astral », mais la Vie et la Béatitude de Dieu. Comme Dieu n'est pas un intermédiaire opaque, mais un « englobant », la commune appartenance à la Béatitude possédée ou désirée

relie à travers la distance infinie les personnes séparées. C'est la prière qui est le moyen de cette rencontre immatérielle sans doute, mais assurée, certaine, indestructible. La prière est le pont jeté à travers l'espace et le temps qui nous séparent; elle nous rend présents l'un à l'autre, aujourd'hui, dans l'instant immobile de l'Éternité. Celui qui pleure en priant reçoit à travers ses larmes le rayon de cette lumière apaisante. Il est tourné vers l'avenir des cieux nouveaux et de la nouvelle terre dont le Christ ressuscité et vivant lui donne dès maintenant la possession anticipée dans l'espérance en même temps qu'il est le gage de la résurrection de la chair. Il n'y a pas d'autre victoire sur la mort que celle de la conviction inébranlable dans *la nuit de la foi* que la mort dès maintenant est définitivement vaincue. Le spiritisme dévie l'incoercible aspiration des hommes vers la prière et la communion des saints.

Les autres formes de superstitions que nous rencontrons actuellement et qui appartiennent à l'occultisme intellectuel se caractérisent, comme l'a fort bien vu Michel Carrouges, par l'attrait des doctrines secrètes et la recherche des pouvoirs psychiques[21].

Dans le syncrétisme hindouiste occidentalisé, dans la théosophie, dans l'esthétisme contemporain, dans certains milieux psychanalytiques ou philosophiques, on rencontre toujours ces deux traits.

Karl Jaspers discerne dans les succédanés de la foi trois formes principales : « A la mystagogie de la conception démoniaque s'allient la divinisation des hommes que l'on accepte pour maîtres et le nihilisme sous lequel on étouffe tout le reste[22]. » L'homme moderne a « spiritualisé » la superstition. Ce qui est chez le primitif spontanéité naïve qui cherche à dominer la nature, devient dans une conscience post-chrétienne et beaucoup plus réflexive : ressentiment et révolte contre Dieu. D'où chez l'homme moderne une volonté de négation et de destruction que l'on ne trouve pas chez le primitif. Il n'y a plus seulement déplacement ou métamorphose, mais

21. *L'hindouisme en France*, dans *Rythmes du monde*, 1947, n. 3, pp. 78-89.
22. *La foi philosophique*, p. 161.

bversion totale du sacré. Cependant, comme le sacré t indestructible il réapparaît dans la volonté créatrice arbitraire de sacraliser les objets de son choix. Ce ue Jaspers appelle démonologie est toujours une tennce à créer la transcendence dans l'immanence; la ivinisation de l'homme en est une manifestation comme nihilisme l'aboutissement. Mais dans cet orgueil déoniaque lui-même apparaît en creux la vocation sacrale l'existence humaine.

A ce point de vue l'odyssée de la poésie moderne est gnificative. Cette tendance prométhéenne visible chez s romantiques allemands et français, dans le surréasme, se retrouve également dans la peinture. Le *Guerica* de Picasso exprime avec une force insoutenable la estruction diabolique des structures et des formes de la ie. Cet effort de négation d'une réalité qui n'est innonte et féconde qu'en apparence, puisqu'elle voile sous ne mince pellicule des monstres grouillants[23], est le vers d'une volonté titanesque tournée vers la création un nouveau monde. Création au sens propre du terme : ire de rien.

De même que par l'agencement rituel et mécanique e ses fétiches le sorcier est certain de déclencher un ffet surnaturel; le poète peut *évoquer* le vrai monde par isposition du langage. Souvent ce ne sera qu'une magie u merveilleux semblable à celle de l'innocence enfanne. Trop de commentateurs actuellement tirent à peu rès toute la poésie moderne du côté de l'occultisme. lais on peut aussi y percevoir souvent ce que Malraux ppelle « une accusation désespérée », la tentative de évaloriser et de revaloriser le sacré. Dieu sera placé par autréamont « sur un trône formé d'excréments humains t d'or » et André Breton entre en transe lorsqu'il récite Osiris est un dieu noir ». Le chaos préalable est indisensable à une vraie création. Aussi faut-il d'abord nier Dieu et dissoudre une réalité qui résiste. Mais le moment

23. Voir le beau passage de *La Nausée* où Sartre compare l'apparence e la mer à sa réalité : « La mer [illegible] est un bréviaire, elle parle de Dieu... La vraie mer est froide et noire, pleine de bêtes; elle rampe sous [illegible] mince pellicule verte qui est faite pour tromper les gens » (p. [illegible]). L'angoisse existentialiste est néanmoins très différente de l'angoisse surréaliste.

de révolte est pris dans un mouvement dialectique qui poursuit un but suprême : la réintégration de toutes les contradictions et la réalisation de la souveraineté sur le cosmos et le hasard. Non point dans quelque synthèse hégélienne purement théorique, mais dans une tension vitale. Inversion de la quête du mystique qui lui non plus ne cherche pas tant la connaissance spéculative, mais de Dieu, que l'union réelle avec Lui. On connaît le texte célèbre du *Second Manifeste du surréalisme* : « Tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement. Or, c'est en vain qu'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point[24]. » Dans cette tentative de déployer les forces psychiques pour la conquête du « point suprême » on perçoit bien, comme l'écrit Breton à propos de Nietzsche[25], qu'il « ne s'agit que de rendre à l'homme toute la puissance qu'il a été capable de mettre sous le nom de Dieu[26] ». Formule que l'on retrouve actuellement à des dizaines d'exemplaires presque textuellement et qui rend bien monotone l'académisme noir des surhommes de niveau moyen. Michel Carrouges montre bien que l'on y retrouve la tentation de l'ésotérisme et du kabbalisme, tandis que les moyens utilisés : écriture automatique, hallucinations provoquées, constituent une véritable magie. Que l'homme dans ces recherches côtoie dangereusement un abime de ténèbres, certaines expressions des surréalistes, pourtant athées en général, le laissent pressentir. L'hypothèse d'André Breton sur ce qu'il appelle « les grands transparents », qui appartiennent encore à l'espèce animale et sont responsables des cyclones et des guerres, est assez significative. On en pressentirait l'approche, dit-il, dans la peur et le hasard

24. Cité dans Rolland de Renéville, *L'expérience poétique*, 3e éd., Paris 1938, p. 189, n. 1.

25. Tous les épigones mineurs de Nietzsche ne prennent jamais qu'une partie de son message et laissent dans l'ombre l'annonce des malédictions qui viendraient à l'humanité à « la mort de Dieu ».

26. Cité dans Michel Carrouges, *André Breton et les données fondamentales du surréalisme*, Paris, 1950, p. 23.

objectif. Or la terreur et l'impuissance de l'homme devant les forces naturelles et surnaturelles sont les racines les plus simples et les plus constantes de la magie et de la superstition, de même que la volonté de dominer le hasard capricieux. Il n'est donc pas surprenant que le surréalisme soit explicitement en connexion avec toutes les sciences occultes : alchimie, spiritisme et magie noire : « Le processus de découverte artistique... n'en demeure pas moins inféodé à la forme et aux moyens de progression mêmes de la haute magie[27]. » Julien Gracq commente ainsi l'emprise du mot « noir » dans cette poésie : « C'est seulement au fond par une référence lointaine au sacrilège, à la profanation, référence qui n'est jamais tout à fait perdue de vue, que ce terme de « noir » reçoit pour les surréalistes toute la charge galvanique dont on le voit capable[28]. »

Certes on peut sourire devant les litanies de l'*Union libre* : « ma femme à la langue d'hostie poignardée », et voir dans ces sacrilèges faciles un bluff littéraire. Il y a probablement une assez large part de canulard dans la peinture, dans la poésie, comme dans la philosophie contemporaines. Mais il est impossible d'en rester là et il est peu douteux que l'on assiste à une transvaluation, consciente ou inconsciente, du sacré. A tel point que certains critiques veulent en trouver ici comme le jaillissement originel. « Le surréel serait le « surnaturel » (?) brut — antérieur à toute distinction entre nature et surnature — le surnaturel *avant* ou *après* que des mots comme « démon », « esprit », « dieu » viennent en restreindre, en préciser comme en utiliser le sens[29]. » M. Monnerot distingue ici un surnaturel vague qui est assimilé au dépassement du quotidien dans une expérience intense et irrésistible et un surnaturel précisé, (bien que non théologique évidemment), quel qu'il soit. Mais cette distinction n'a qu'une valeur psychologique, sans portée réelle. Le surréel se situe par nécessité et historiquement, *après* le surnaturel précisé, non pas *avant*, ni dans un entre-deux imaginaire qui n'est ni

27. *Ibid.*
28. Cité dans CARROUGES, *op. cit.*, p. 65.
29. Jules MONNEROT, *La poésie moderne et le sacré*, Paris, 1945, p. 155.

avant ni après. L'homme moderne n'est pas un primitif. Qu'il le veuille ou non il est hanté sociologiquement par des formes de pensée héritières d'une civilisation chrétienne déchue. C'est pourquoi il est fort douteux que le surréel puisse être assimilé à ce que Rudolf Otto appelle « un premier tressaillement du numineux[30] ». Ou bien le surréalisme n'est qu'une expérience poétique, et en ce cas il aurait avec le sacré les relations d'analogie de toute poésie; ou bien il est une entreprise magique de dépassement du monde et alors il est un sacré « noir », il appartient au surnaturel d'en bas ou plus précisément il est investi d'une charge de sacré « en décomposition ». Dans la mesure où elle contient une tentative forcenée de franchir les frontières de la poésie par des voies interdites, la poésie moderne, par un aspect tout au moins, est empreinte de superstition.

On trouverait le même effort et le même échec dans la pratique du Yoga vulgarisé par lequel certains esprits occidentaux essaient d'arriver à la sur-conscience. Malgré les mises en garde d'un indianiste comme Mircea Eliade[31] ou même celles d'un vulgarisateur sérieux des hindous moderne comme Jean Herbert[32], nombreux

30. *Le Sacré*, Paris, 1949, p. 169.

31. Il est bon, pensons-nous, d'y faire largement écho : « Aucune technique orientale, peut-être, ne comporte une initiation aussi dure et aussi prolongée. Dans l'élite même qui fait retraite dans les *ashram* himalayens, seule une minorité parvient à forcer les secrets du Yoga. Cet ésotérisme foncier et naturel s'est trouvé, en outre, compliqué du fait d'une surenchère peu scrupuleuse. Le Yoga a été, à l'usage de l'Occident, aggravé de mystères d'un aloi suspect, qui ne l'ont rendu plus sensationnel que parce qu'ils en altéraient la signification et la valeur. Sur ce point, l'abondance des exemples nous embarrasse plutôt, tant on a vu pulluler, dans les deux mondes, de « yoga à la portée de tous ». Chaque fois ou presque, les auteurs s'engagent à « révéler » au chaland les « secrets » millénaires de la sagesse hindoue. Nous ne voudrions pas mettre en cause leur bonne foi, mais le malheur veut que toutes les révélations annoncées en matière de techniques yogiques soulèvent autant de nouveaux problèmes, le plus souvent insolubles... La pratique non surveillée de la rythmique respiratoire (*pranayama*) s'est fréquemment soldée par des affections pulmonaires caractérisées. Faut-il mentionner aussi les troubles nerveux auxquels s'expose l'amateur imprudent de certaines techniques tantriques, nous pensons surtout à celles de l' « érotique mystique » ? (*Techniques du Yoga*, Paris, 1948, pp. 9-11).

32. A propos des formes du Yoga qui visent à augmenter les pouvoirs physiologiques ou psychiques, Jean Herbert écrit : « Il faut cependant les déconseiller de la manière la plus énergique à tous les Occidentaux. Nombreux sont déjà chez nous les pitoyables victimes qui ont été conduites à la folie, à la tuberculose, à des troubles cardiaques et des désordres sexuels

sont ceux qui demandent surtout à la « spiritualité indienne » ses pratiques les plus spectaculaires et aboutissent à la stérilité ou à l'hôpital, comme Louis Pauwels[33]. Faut-il souligner que rien n'est plus étranger à la véritable expérience religieuse que ces recherches curieuses d'expérimentation psychologique. A supposer même que l'on parvienne à cet état de domination psychique dont on rêve, s'il n'y a rien d'autre on risque d'aboutir a une désolante ataraxie morale. Les formes même les plus subtiles et apparemment les plus nobles de la recherche de soi, à fortiori les plus grossières, n'aboutissent jamais à une véritable délivrance. Le salut est dans le don et dans l'offrande, dans un consentement au sacrifice qu'un Autre doit opérer en nous, afin que nous puissions participer sinon de tout notre cœur, au moins avec patience, à l'agonie mystérieuse qui se poursuit dans le monde. Il est vain de vouloir se soustraire à la condition humaine parce que c'est en sa profondeur que se cache notre appel à la divinisation. Que la divinisation nous soit promise, voilà qui est sûr; mais elle n'est pas une toison d'or que nous puissions conquérir, elle nous est donnée : elle est grâce. Elle ne communiquera l'incorruptibilité à nos corps que lorsque éclatera la gloire qui était voilée dans la révélation de l'espérance.

Certaines âmes sont aussi attirées vers l'hindouisme parce qu'elles y trouvent une réponse à une vocation mystique initiale. Les formes de la connaissance mystique exercent sur certains esprits qui y sont prédisposés une véritable fascination. Le petit catéchisme les rebute et saint Jean de la Croix les ravit. Le problème est que les deux sont indissolublement liés. Si les mystiques chrétiens apparaissent comme les plus complets, et les innombrables emprunts que leur font toutes les formes de syncrétisme en est un signe, c'est parce que chez eux

violents pour avoir voulu faire des exercices d'âsanas (posture spéciale du Yoga) ou de prânayâmas décrits dans des livres ou tenté d'éveiller leur Kundalini (énergie vitale dont le siège est la moelle épinière) par des recettes vulgarisées à la légère. » Swami VIVEKANANDA, *Les Yogas pratiques*, préface de J. Herbert, Paris, 1939, p. 5.

33. On lira avec beaucoup d'intérêt ce témoignage sur Gurdjieff dont dépend le livre d'OUSPENSKY, *Fragments d'un enseignement inconnu*. Cf. *Quelques mois chez Gurdjieff*, dans *La Nouv. Rev. Franç.*, 1er décembre 1953, pp. 984-997.

« l'expérience » n'est jamais recherchée pour elle-même, elle n'est qu'une manifestation de la charité. Celle-ci est la valeur suprême qui juge toutes les autres, même les formes les plus hautes d'expérience spirituelle. En outre il existe une différence ontologique entre le psychique et le surnaturel que les esprits trop curieux de mystique sont invinciblement portés à oublier.

Cette erreur est partagée par beaucoup de « gnostiques » qui suivent la psychologie de Jung. Il est possible que la voie d'individuation par laquelle on redécouvre l'unité de la psyché dans le Soi, soit une structure psychique universelle qui se retrouve un peu partout. Encore n'est-ce point sûr. Entre la recherche du Soi et l'union de l'âme au Dieu vivant, il y a toute la différence entre un monologue et un dialogue, entre un monisme et une transcendance personnelle. Les mystiques chrétiens ne cherchent pas les profondeurs de l'âme, mais dans ces profondeurs mêmes une présence qui s'en distingue radicalement. Entre une intention qui vise le Soi et celle qui vise le Toi absolu, il y a l'opposition entre un psychisme enfermé dans sa propre mythologie et une conscience qui ne se connaît que pour sortir d'elle-même vers un autre. Dans tous ces mouvements on trouve toujours, selon la formule de Jaspers, la création de la transcendance dans l'immanence.

Ce ne sont ni les pouvoirs psychiques, ni les profondeurs de l'âme, ni les expériences mystiques que recherche le « traditionalisme » d'un René Guénon, mais une « connaissance pure », une « science sacrée » bien que non religieuse. L'initiation, réservée à une élite, doit nous découvrir nos possibilités et les développer pour nous conduire à la « délivrance » et à « l'identité suprême »[34]. Ce qui est mystagogie psychologique chez Jung est ici mystagogie rationaliste. N'est-ce point uniquement un abus de langage de parler d'une tradition sacrée empruntée à une source surhumaine et qui s'épanouit en dehors de toute religion, alors que cette tradition n'est manifestement qu'un syncrétisme formé d'emprunts à l'hindouisme, au mahométisme, au christianisme et à

34. René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1953.

la philosophie. Sans doute, Guénon distingue synthèse et syncrétisme, tout en refusant, c'est trop évident, les critères de l'histoire. Mais cette distinction n'a de sens que par rapport à une révélation originale, et une telle révélation ne se prête pas à n'importe quelle synthèse. Que devient le sacré dans le traditionalisme ? Il est complètement volatilisé. Nous sommes en présence d'un humanisme (comme la franc-maçonnerie) qui vit dans des décors rituels. Peut-être cette sagesse a-t-elle sa noblesse ? Encore qu'il faille souligner qu'elle est un humanisme d'imposture sur lequel l'humanisme athée a le mérite de la franchise, de la clarté et de la logique. Il y a imposture et mauvaise foi, dans la meilleure foi du monde, à revêtir de défroques religieuses décrochées dans toutes les sacristies une pensée qui ne dépasse pas l'horizon de l'homme. La critique athée a du moins mis fin à cette déloyauté intérieure qui court à travers tout le XVIII^e et le XIX^e siècle et qui consiste à vivre de valeurs religieuses sécularisées [35]. Entre l'affirmation pure de la foi au Dieu vivant et l'affirmation de la foi en l'homme, les intermédiaires sont essentiellement vagues et inconsistants, c'est leur essence même [36]. Le croyant, comme dit Claudel, « existe parmi les choses qui sont ». Cette impression de rêve que produisent sur le croyant les différentes formes de gnose, il pourrait la contrôler en comparant la superstition fruste à la conduite magique et la superstition gnostique à la pensée mythique.

Il faudrait sans doute se demander au préalable dans quelle mesure les faits si variés, qui ont été mentionnés brièvement entre beaucoup d'autres, pourraient se réduire à une seule forme d'expérience : la superstition. Chacun d'entre eux devrait être étudié pour lui-même. Cependant, on découvre des constantes. Les superstitions sont toujours, selon l'expression de Mircea Eliade, des « hiérophanies déchues » non seulement historiquement, mais aussi qualitativement. Aux yeux de saint Thomas, la supersti-

35. Cf. les réflexions de Romano GUARDINI, *La fin des temps modernes*, Paris, 1950, pp. 110 et suiv.

36. « Aussi tous ces parleurs de paroles du surplus de leurs adjectifs se sont fait des monstres sans substance... Ils ont un son et point de voix, un nom et il n'y a point de personne. » P. CLAUDEL, *Magnificat*.

tion manque à la religion par excès ou par défaut. Dan[s] les deux cas, il y a une métamorphose, une déchéance d[u] sacré.

### *Conclusions théologiques*

La révélation est un acte de Dieu. Ce qui se montr[e] dans la révélation est par définition une réalité qu[e] l'homme ne peut dominer ni par la connaissance, ni pa[r] l'expérience, mais qui au contraire le domine entière-ment. Le gnostique qui « élève à l'absolu les exigence[s] ou les prétentions du connaître[37] » ne peut entrer en con-tact avec une vraie révélation. La foi seule peut la « com-prendre », c'est-à-dire la saisir « comme une lumièr[e] dispensée par Dieu ». Celui qui établit la supériorité d[e] l'*Erkenntnis* ou de l'*Erlebnis* sur la foi s'interdit d[e] connaître la manifestation de Dieu. Sa foi n'est qu'un[e] gnose, ses mystères ne sont que des mythes. « Une révé-lation comprise, écrit Van Der Leeuw[38], ne serait plu[s] une révélation. Une « intuition » que j'ai, même si ell[e] m'arrive soudain et avec une évidence contraignant[e] n'est donc pas une révélation, il s'en faut de beaucoup; c'est tout au plus le phénomène se montrant à moi. S[i] je parle à ce propos d'une « illumination », de liaison[s] ou connexions qui se manifestent à nous « comme un[e] révélation », ce n'est qu'une image, d'ailleurs impropre. Aux données de ce qu'on nomme *l'occultisme*, la révé-lation est plus étrangère encore; ces choses pourraient tout au plus enrichir nos connaissances, mais pas mêm[e] approfondir notre compréhension; comment, dès lors, nous communiqueraient-elles ce qui dépasse notre raison? — On ne saurait davantage se référer à un *a priori* reli-gieux ou à une idée religieuse élémentaire; ceci rendra peut-être compte de la disposition religieuse de l'homme,

37. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, p. 324.

38. *Phénoménologie*, p. 549. « Depuis l'antiquité jusqu'aux temps mo-dernes, toujours on a essayé de dénaturer la révélation et d'en faire u[n] divin inné » (p. 550, n. 1).

mais non du « tout Autre » qui se communique dans la révélation. »

La distinction entre la religion et la superstition est la différence entre l'incréé et le créé. Le culte véritable ne peut s'adresser qu'au *soli summo Deo increato*. Cette attitude est nécessairement unique comme son objet est unique. Si l'homme prend vis-à-vis de Dieu une position fausse ou s'il adresse à une créature l'hommage qui n'est dû qu'à Dieu, il sort de l'authenticité. Il n'est plus dans la vérité de la relation de son être contingent à l'Être absolu.

Le mensonge peut aussi s'introduire jusque dans le culte du vrai Dieu. Nous avons souligné plus haut qu'il existe une polarité religion superstition dans toute Église. Il y a une vérité des paroles, des rites, des symboles, qui se dégrade si elle ne correspond pas à la réalité signifiée, si elle n'est pas à sa hauteur. Par ailleurs, ce culte authentique n'est pas laissé aux fantaisies des interprétations personnelles. Au sens très large où nous prenons ici cette formule, toute vraie religion est toujours *in persona totius Ecclesiae*. Max Scheler a montré que la vraie connaissance religieuse est nécessairement une connaissance en communion, en Église, non point par décret arbitraire, mais parce que la communauté est impliquée dans la structure même des actes religieux : on ne peut être aimé et aimer l'Amour même sans être relié à ceux qui, eux aussi, sont aimés[39]. La recherche des gnoses, des traditions secrètes va contre ce mouvement. Les arcanes et les initiations ne sont pas des secrets partagés, du moins fixe-t-on arbitrairement les frontières de leur divulgation. Le signe de l'apparition de la révélation est que les pauvres sont évangélisés. Celui qui cherche à connaître Dieu doit tendre du même coup à l'universalisme de l'amour.

Si l'appréhension de Dieu se fait en communion, la tradition où on le trouve n'est pas choisie, fixée et rabotée par un individu. Elle doit se rattacher à la révélation, prendre sa source dans l'acte de Dieu, et se con-

39. « Mais si nous marchons dans la lumière, comme il est lui-même dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres... » 1 Jn, 1, 7.

server dans l'accord unanime de la communauté. Le « traditionalisme » n'est qu'une transvaluation, et pour tout dire une perversion, de ce que doit être une tradition véritable.

La révélation du « tout Autre » demande à l'homme une attitude opposée à celle qu'il prend lorsqu'il vise à la domination du monde par la magie ou le mythe. Là le souci de la gloire de Dieu, ici la sacralisation déviée des éléments du monde. De même que la révélation s'organise en une théologie de la foi, l'idolâtrie s'exprime en une théologie physique ou une théologie mythique. La déification des créatures ou la divinisation de l'homme sont loin de n'être que des souvenirs de l'histoire religieuse; nous en voyons des formes, non pas grossières, mais raffinées et subtiles autour de nous. Cette impuissance de l'homme à trouver le vrai Dieu et son habileté à lui substituer des idoles est un des signes les plus tragiques du péché d'origine.

Dans cette ignorance de l'homme et dans la vacuité d'une conscience curieuse et questionneuse peut se glisser l'influence du Malin, bien plus profonde sans doute sous des formes évasives et insaisissables que dans des manifestations retentissantes. Cette présence décrite par Valéry :

J'étais présent comme une odeur,
Comme l'arôme d'une idée
Dont ne puisse être élucidée
L'insidieuse profondeur!

Toujours le mensonge m'a plu
Que tu répands sur l'absolu
ô Roi des ombres fait de flamme!

Je suis celui qui modifie
je retouche au cœur qui s'y fie
D'un doigt sûr et mystérieux.

A ces causes surnaturelles l'homme ajoute ses déficiences naturelles : le débordement de son affectivité et la fixation à des réalités, des représentations, des symboles qui n'exercent plus leur rôle sacramentel de signes

et de renvois. L'homme s'arrête dans la beauté et la puissance des créatures. Freud voit l'origine de la superstition dans « une psychologie projetée dans le monde réel ». Cette explication vaut surtout pour les actes magiques et les conduites superstitieuses qui ressemblent à des symptômes[40]. C'était déjà l'explication de saint Augustin. L'homme projette sur certains signes des sens mystérieux qu'il a lui-même élaborés : « Ce n'est pas leur valeur propre qui a fait observer ces rencontres; mais au contraire c'est à force de les observer et de les noter qu'on leur a donné une vertu. Aussi on leur donne des sens divers suivant les pensées et les présomptions de chacun[41] ». Freud écrit : « C'est *parce que* le superstitieux ne sait rien de la motivation de ses propres actions accidentelles et *parce que* cette motivation cherche à s'imposer à sa reconnaissance qu'il est obligé de la déplacer en la situant dans le monde extérieur[42]. » La conduite magique serait aussi inspirée par « la toute-puissance des idées » qui refusent le contrôle du réel, par la fixation à la phase narcissiste de l'évolution de l'affectivité, et par la crainte, sous-jacente à toutes les autres, celle de la mort.

Ces explications sont partielles par rapport aux formes « spiritualisées » de superstition. La révolte métaphysique ou le syncrétisme ne s'expliquent pas uniquement par l'inconscient. Mais dans la mesure où le sacré qui existe au-dessus de tout et dans une distance infinie[43], est dévié vers le monde et l'homme, on peut y trouver une prépondérance de l'égoïsme, de l'affectivité et de

40. Voir le merveilleux exemple du licencié superstitieux rapporté par le docteur C. Odier : avant de passer un oral, Gontrand ouvre et ferme trois fois la porte, puis touche sept fois la poignée de la porte cochère, etc... *L'angoisse et la pensée magique*, Paris, Neuchâtel, 1947, p. 124.

41. *De doctrina christiana*, l. II, c. xxiv, P. L., t. XXXIV, c. 54, cité dans P. Séjourné, art. *Superstition*, dans *D.T.C.*, c. 2769.

42. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, 1948, ch. xii. « L'angoisse est la réaction type à la perte de l'absolu. Par son intensité propre, elle est en revanche le meilleur témoin de l'intensité du besoin primaire de voir le sentiment absolument satisfait. » C. Odier, *op. cit.*, p. 194.

43. « Impositum est enim nomen hoc (Deum) ad aliquid significandum supra omnia existens quod est principium omnium et remotum ad omnibus. » Saint Thomas, Ia, 13, 8, ad 2. Pour la superstition voir IIa IIae, q. 92 et suiv., avec les excellents commentaires du P. Mennessier, dans l'édition de la Revue des Jeunes.

l'imagination. Non certes que le sacré soit une catégorie de la raison pure, il est constitué par la rencontre du mystère et du symbole. La pensée mythique, c'est-à-dire la connaissance par symboles, est présente dans la religion, mais elle y est valorisée et contrôlée par un mystère qui, lui, n'est pas une initiation humaine, un archétype éternel, mais la manifestation de Dieu dans l'histoire. Le christianisme, selon Van Der Leeuw, est une « mythistoire ». La superstition n'est qu'un mythe. La foi s'en distingue parce qu'elle est un jugement de réalité sur des choses qui se sont réellement passées. « Dieu a recommencé l'histoire en Jésus-Christ[44]. » Il se peut que le christianisme reprenne des images, des symboles, des mythes, des idées qui sont le patrimoine religieux de l'humanité, mais tout ce matériel psychologique est jugé en regard d'un événement historique impossible à répéter ou à dépasser : la rencontre ontologique du temps et de l'éternité : l'homme-Dieu.

La répétition perpétuelle des mêmes archétypes religieux dans lesquels l'homme sacralise sa psychologie est brisée par l'irruption dans l'histoire du saint lui-même. Le temps est devenu irréversible, eschatologique, parce qu'il porte en lui une révélation qui le dépasse et qui a dès maintenant donné un sens à son déroulement. « Le judéo-christianisme, écrit Mircea Eliade, nous présente l'hiérophanie suprême : *la transfiguration de l'événement historique en hiérophanie*[45]. »

En un sens plus profond que celui de la psychanalyse, les superstitions sont des régressions, parce qu'en regard de la plénitude éternelle dévoilée dans l'instant, elles apparaissent comme ontologiquement périmées. Elles ne sont plus que les ombres et les figures, dans les meilleurs cas, d'une vérité qui est un fait. « La parole de Vie, qui était dès le commencement, que nous avons entendue, que nous avons vue de nos yeux, que nous avons regardée avec attention, et que nous avons touchée de nos mains; car la Vie même s'est rendue visible; nous l'avons vue,

44. J.-L. Lenna, *Signe et Symbole en théologie*, dans *Signe et Symbole*, coll. « Être et penser », Neuchâtel, 1946, p. 148.
45. Voir les admirables pages qui terminent le livre *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magno-religieux*, Paris, 1952, p. 223.

nous en rendons témoignage et nous vous l'annonçons cette Vie éternelle qui était dans le Père, et qui est venue se montrer à nous[46]. » En face de cet événement indubitable, les plus beaux mythes pâlissent, tandis que s'éteint le bruit des paroles humaines.

La Sarte,
en la fête de l'Épiphanie du Seigneur.

fr. Augustin Léonard. O. P.

46. 1 Jn., 1, 1.

# DU DANGER DU NATURALISME DANS L'APOSTOLAT

Le problème missionnaire a été posé par Jésus. Tant que vaudra sa révélation vaudra aussi la mission qu'il a donnée à des hommes d'en être les apôtres, d'être à sa suite la lumière du monde, le sel de la terre, de porter l'Évangile à toute créature. Il n'y a, dans cette mission, aucune restriction. Elle comporte un souci qui dépasse tellement tout ce que nous pourrons faire dans l'espace et le temps que, si missionnaires que nous soyons, nous ne le serons jamais plus qu'il ne faut.

Voilà pourquoi l'Église a toujours été missionnaire que ce soit à l'époque des apôtres partis à la conquête du monde, au Moyen-Age illustré par saint Boniface, saint Colomban ou saint Augustin de Cantorbéry; que l'on cite Jean de Mont-Corvin, François Xavier ou Robert de Nobili, les pionniers de la foi dans le Nouveau Monde Jean de Brébeuf ou François Solano, ou d'héroïques missionnaires de la Société des Missions Étrangères de Paris arrosant de leur sang les terres de l'Annam et du Tonkin au siècle dernier. Une Église qui ne serait pas missionnaire aurait abdiqué le souci de l'univers, elle ne serait plus catholique, elle aurait trahi sa mission.

Bien mieux : cet esprit missionnaire est si essentiel à l'Église que celle-ci ne peut jamais se considérer comme installée dans un pays. Lorsque les circonstances mettent cette tentation sur sa route, elle doit s'en défendre comme d'une monstrueuse erreur. Elle doit craindre

d'encourir le reproche même du Christ à l'Ange de l'Église de Sardes : *Tu passes pour vivant et tu es mort* (Apoc., 3, 1). Il n'y a pas de statisme pour ce qui est vivant. Sous l'apparence d'une branche pleine de vie, plus vivante qu'une autre peut-être, l'Église qui ne porterait plus au cœur l'inquiétude missionnaire ne serait plus qu'un bois vieilli, intérieurement rongé, prêt à casser au premier vent. La véritable Église participe sans cesse à l'unique souci du Bon Pasteur poursuivi par la pensée des « autres brebis » qu'il faut amener à l'unique bergerie (Jn, 10,16).

Il n'y a donc pas de sacerdoce, pas de paroisse, pas d'Église qui ne soient missionnaires sous peine de ne pas être s'ils renoncent à cette perspective essentielle. Aussi bien une telle perspective s'impose-t-elle de plus en plus au clergé et aux fidèles, et leur désir est de répondre de leur mieux à cette exigence. Cette bonne volonté réelle les amène pratiquement à mettre en œuvre, au service du message du Christ, toutes leurs ressources naturelles et surnaturelles, avec un réalisme aussi loyal que possible. Sur l'authenticité de cette bonne volonté, aucun doute n'est possible.

Mais, lorsqu'il s'agit des réalisations pratiques, on peut craindre que nous ne nous laissions inconsciemment pénétrer par l'ambiance naturaliste où nous vivons, et que nous n'en venions à méconnaître, du moins à sous-estimer, les données surnaturelles du problème.

C'est tout le propos de ces lignes d'attirer l'attention sur ce point. On essayera de le faire à partir de faits concrets afin de bien marquer le caractère pratique de ces notes.

## But surnaturel de notre apostolat

Un fait indéniable, c'est que chaque génération sacerdotale butte à la conception que la précédente se faisait du ministère. Les anciens n'ont qu'à se souvenir de leurs jeunes années pour ne pas s'étonner de l'impatience des jeunes et se montrer, peut-être, plus compréhensifs à leur égard. Les jeunes pourraient trouver,

dans cette certitude, un motif de confiance à l'égard de leurs aînés. Un grand pas serait franchi si nous arrivions tous à bannir, au sujet de nos confrères, le jugement téméraire d'orgueil sénile ou juvénile et si nous parvenions à la conviction qu'ils sont tous, autant que nous, épris de l'amour du Christ et du désir de son règne.

Ce qui fait ici le drame, ce n'est pas cette impatience, qui existe dans toutes les professions; c'est que, pour s'en défendre, l'humilité et la modestie ne suffisent pas; car elle procède moins de l'ambition que d'un zèle véritable, de l'évidence de nos échecs, à nous les devanciers, dans ce domaine de l'apostolat, et de la conviction que des méthodes nouvelles aboutiront à un résultat meilleur. Et, certes, nous ne pouvons nier que le résultat de nos efforts ne soit pas brillant (encore qu'il ne soit pas nul si l'on veut bien songer au point d'où nous sommes partis) ni que soit souhaitable l'essai de procédés neufs adaptés au monde contemporain.

Qu'on nous permette néanmoins de demander sur quelles bases on peut établir que l'apostolat des anciens a échoué.

C'est une évidence, diront certains : le milliard de païens est toujours là; l'Église ne groupe toujours qu'une minorité parmi les chrétiens; et, dans l'Église, les catholiques de nom l'emportent sans doute en nombre sur les vrais chrétiens.

Mais n'est-ce point là juger sur les apparences ?

Car cette petite communauté chrétienne agit plus ou moins sur son milieu, même celle qui n'y pense pas, à plus forte raison celle qui en porte le souci. Autour d'elle, les hommes ne sont pas ce qu'ils seraient s'il n'y avait pas de communauté chrétienne : il n'est, pour s'en convaincre, que de voir ce qui se passe dans les villages où la communauté chrétienne a fini par disparaître faute de prêtre. Qu'elle le cherche ou non, la communauté chrétienne pose à son milieu le problème de Dieu et du Christ. Quelques-uns sont vraiment inquiétés par la question, d'autres moins; certains, sans accepter la foi, sont influencés par l'enseignement de Jésus, et cet enseignement agit sur leur comportement moral; et parce qu'ils sont meilleurs, parce que leur conscience morale est plus droite, ils contribuent, sans le savoir, à faire

passer dans la vie l'enseignement de l'Évangile. La communauté chrétienne, plongée dans le monde, y agit comme un levain qui rend meilleure toute la pâte.

Mais nous sommes tous plus ou moins teintés de pharisaïsme, portés à faire de notre jugement la norme des choses. Nous savons jusqu'où devrait nous conduire une fidélité consciencieuse aux appels de Dieu, et nous en déduisons que tous ceux qui n'en sont pas là sont, comme nous, infidèles. Cependant, nous ignorons le plan du Seigneur sur eux, la place qu'il leur destine dans le Corps du Christ, l'heure fixée par lui pour leur intégration dans ce Corps. Nous prétendons juger de la valeur du ministère sur son résultat; mais nous ignorons la vérité de ce résultat, puisque nous en ignorons les deux données essentielles, le plan de Dieu sur chaque âme — seule mesure authentique de sa perfection — et la façon dont elle répond à ce plan dans les profondeurs inaccessibles de son être.

Mais peut-être cela vient-il de ce qu'au fond, comme les Juifs, et sans nous en rendre compte, nous attendons un royaume temporel de Dieu, nous jugeons de l'avance et du recul du règne de Dieu sur des données numériques ou sociologiques, oubliant que le règne de Dieu est à l'intérieur. On a raison, certes, d'utiliser les sciences nouvelles au service du règne de Dieu; mais ce serait naturalisme que de considérer leurs conclusions comme ayant valeur absolue en ce qui nous concerne ici : ces données sont naturelles, et nous sommes dans un domaine surnaturel.

Ne serions-nous pas aussi trop impressionnés par le divorce qui continue d'exister entre l'Église et le monde, comme si cette antinomie n'était pas, en un sens du moins (car en un autre sens elle signale une différence de « langage » qui est fort grave) essentielle au christianisme ?

Jésus nous a déclaré que nous ne sommes pas du monde (Jn, 8, 23) et qu'il nous envoyait dans le monde comme il y a été lui-même envoyé par le Père (Jn, 17, 18). Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme; il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas reconnu (Jn, 1, 9-10). Comment nous étonner qu'il ne nous reconnaisse pas ? Aussi le Christ nous a-t-il

avertis, pour que nous ne soyons pas surpris par les difficultés (Jn, 14, 29) : *Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui serait sien. Mais parce que vous n'êtes pas du monde, et qu'en vous choisissant je vous ai retirés du monde, à cause de cela le monde vous hait. Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : le serviteur n'est pas plus grand que son Maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront vous aussi* (Jn, 15, 19-20). *Vous pleurerez, vous vous lamenterez, et le Monde se réjouira* (Jn, 16, 20). *Dans le monde, vous aurez à souffrir, mais, courage : le Monde, je l'ai vaincu* (Jn, 16, 33).

Si nous sommes de Jésus-Christ, et dans la mesure où nous sommes de Jésus-Christ, nous sommes des séparés : il n'y a pas moyen qu'il en soit autrement. Le Monde est nécessairement notre ennemi, et nous devons être ses ennemis : *N'aimez ni le Monde ni ce qui est dans le monde,* nous dit l'apôtre saint Jean. *Si quelqu'un aime le Monde, l'amour du Père n'est pas en lui* (1 Jn, 2, 15).

Aussi ne faut-il ni nous leurrer du vain espoir d'un accord possible, ni nous décourager de ce que nous n'y parvenons pas, ni condamner des méthodes qui n'y sont point parvenues. Le jour où cet accord semblerait assuré, parce que le monde accepterait l'Église, il faudrait penser sans doute que l'échec est là : car l'Église ne saurait être acceptée par le monde que dans la mesure où elle trahirait l'esprit du Christ.

Jésus lui-même, d'ailleurs, ne nous a-t-il pas montré dans l'échec apparent le secret de la victoire ? Le vendredi saint, qui est son grand échec humain, n'est-il pas sa grande victoire sur la mort et le péché, la condition nécessaire de sa résurrection et de son triomphe ? Nul ne peut être son disciple s'il n'accepte de porter sa croix et de le suivre, c'est-à-dire de boire, lui aussi, à la coupe de l'échec. Mais c'est le secret du succès profond s'il est vrai, comme il l'a dit, que *si le grain de blé ne meurt il ne porte pas de fruit* (Jn, 12, 24).

Le vrai but de notre ministère n'est pas d'établir ici-bas un royaume temporel de Dieu, mais de le réaliser dans les âmes, comme a fait Jésus, en les appelant à une vie nouvelle (Jn, 3, 5) qui consiste à connaître le seul vrai Dieu, et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ (Jn, 17, 3). Or, non seulement le succès de ce travail peut concorder

avec un échec apparent, mais souvent l'échec est la condition de ce succès comme la croix est la condition du Salut.

Et ceux qui moissonnent et voient peut-être, dans leur succès, la ratification divine de leurs méthodes, voire de leurs désobéissances, devraient peut-être y reconnaître surtout le fruit des grains de blé qui ont accepté de mourir et dont on dit qu'ils ont échoué.

Alors, sans renoncer à la recherche persévérante des meilleurs procédés humains d'apostolat, peut-être seraient-ils plus réservés dans le jugement qu'ils portent sur l'activité de leurs devanciers, et mieux orientés pour atteindre le seul résultat valable de leur propre ministère, son efficacité surnaturelle indéchiffrable ici-bas.

## Source surnaturelle de notre apostolat

Mais qui parle d'efficacité surnaturelle de l'apostolat n'affirme-t-il pas, du même coup, l'impossibilité radicale d'atteindre le but par des moyens naturels ? Voilà qui souligne ce que nous disions tout à l'heure de l'illusion des résultats apparents, et qui marque le danger propre de ces moyens.

Car ils entrent dans l'économie de l'apostolat, et nous risquons la tentation de croire à leur efficacité propre, alors qu'ils n'en ont aucune, dans le domaine qui nous occupe, que dans la mesure où, par leur canal, une action proprement divine et surnaturelle s'exerce dans le monde.

Mais comment veut-on que des moyens naturels exercent une action surnaturelle, à moins que Dieu lui-même n'en ait ainsi décidé et qu'il ne les ait lui-même remplis de vie surnaturelle ? C'est dire qu'on n'y comprendra rien si l'on n'éclaire l'ensemble à la lumière du plan divin de salut qui nous a été révélé par le Christ.

Ce plan du salut, saint Paul l'expose dans son Épître aux Ephésiens, et nous le connaissons. Ce n'est que pour mémoire qu'on en rappelle ici le schéma :

> *Dieu nous a choisis dans le Christ avant la fondation du monde... Il nous a prédestinés à devenir ses fils d'adoption par Jésus-Christ... C'est en lui, par son sang,*

*que nous trouvons la Rédemption, la rémission de nos fautes : don de la richesse de sa grâce qu'il a répandue à profusion sur nous avec la plénitude de la sagesse et de l'intelligence. Et cela en nous révélant le mystère de sa volonté que, dans sa bienveillance, il avait dès longtemps arrêté en lui-même pour le réaliser une fois les temps révolus, à savoir : réunir toutes choses dans le Christ... Il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné au sommet pour tête à l'Église qui est son corps* (Éph., 1, 4-10 et 22-23).

Quelles que soient ses éminentes qualités d'homme, ce n'est point là que réside la vraie puissance du Christ, c'est dans sa qualité de vrai Fils unique du Père. C'est là sa richesse propre, et, à travers lui, la richesse surnaturelle du monde où il est présent. Car s'il a été rempli de vie divine, c'est afin que nous recevions de sa plénitude (Jn, 1, 16).

Cette richesse, il l'a confiée aux apôtres. C'est à eux seuls, aux douze choisis par lui parmi ses disciples, qu'il a dit : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles* (Matth., 28, 18-20).

Cette dernière phrase implique la transmission de leur pouvoir et de leur mission à leurs successeurs les évêques qui, par conséquent, sont seuls aujourd'hui mandatés par lui. Ils ne le sont pas seulement en vertu d'un mandat extérieur, comme l'est un ambassadeur ou un ministre, mais d'une réelle transmission de pouvoir surnaturel que saint Paul exprime en disant : *Nous sommes en ambassade pour le Christ; c'est comme si Dieu exhortait par nous* (2 Cor., 5, 20). Ils sont, dans le monde, le seul canal authentique du surnaturel dont le Christ même est la source.

Ce sont eux qui nous communiquent cette richesse par les sacrements de Baptême, de Confirmation ou d'Ordre, qui impriment dans notre âme un caractère ineffaçable, un peu comme l'Incarnation a marqué d'un caractère ineffaçable l'humanité de Jésus-Christ. Par l'Incarnation, il y a du divin dans le monde, et par les sacrements,

nous devenons à notre tour porteurs d'une part de ce divin. Voilà le vrai surnaturel dans le monde : une réalité que nous ne soupçonnerions même pas sans la révélation de Jésus-Christ, mais dont sa parole nous est une absolue et suffisante garantie. Et c'est là qu'est la vraie source de notre puissance apostolique, puisqu'il s'agit d'une participation à celle même du Christ.

L'expérience générale du clergé au contact des camarades mobilisés ou prisonniers a été la rapide confiance de ces camarades, une confiance exceptionnelle et trop générale pour qu'elle puisse être attribuée aux seules qualités humaines que nous avons. Peut-on apporter le témoignage personnel de plus de vingt-cinq ans de sacerdoce, exercé aussi bien en province qu'à Paris, et dans des régions diverses comme l'Eure, le Jura, l'Aube ou l'Yonne, et dire que si nous avons trouvé des portes fermées nous n'en n'avons jamais vu une seule qui ne finisse par s'ouvrir ? Peut-on livrer l'intime conviction que nul homme ne peut pénétrer dans une âme par des moyens naturels, mais qu'aucune âme n'est impénétrable à Dieu ?

Certes, nos qualités naturelles et nos défauts entrent dans le compte de l'apostolat. Les qualités de l'homme peuvent attirer le fidèle et son imperfection nuire à son ministère. Mais il arrive que tel s'écarte du prêtre malgré les éminentes ressources humaines dont il dispose et, plus souvent encore, que tel autre vienne à lui malgré ses défauts. C'est qu'en lui on ne cherche pas l'homme, on cherche le prêtre, la réalité divine, la richesse sacerdotale qui lui a été confiée.

Quelle consolation pour celui qui est peu doué, et quelle mise en garde pour celui qui a beaucoup reçu... Un Curé d'Ars a plus fait, sans doute, pour le règne de Dieu, que bien des prédicateurs en renom de son temps.

Quelle erreur ce serait d'accorder, en cette matière, plus d'importance aux recettes qu'à la vie intérieure. Et pourtant, à voir certains, on dirait qu'ils comptent surtout, pour la rénovation des paroisses, sur certains « trucs » apostoliques et qu'elle leur paraît devoir être assurée lorsque, par exemple, toutes les messes seront dialoguées, expliquées, célébrées face au peuple, voire en langue vulgaire, quand tout l'apostolat aura pour base des enquêtes sociologiques, quand on ne chantera plus

les vieux cantiques, lorsqu'on aura banni la soutane et bousculé les œuvres anciennes sans avoir apporté, peut-être, de plan constructif. Il nous souvient de tel roman où figure un prêtre-ouvrier qui semble bien n'avoir rien découvert, pour rénover la société chrétienne, que de célébrer la messe dans une arrière-cuisine et sur une table ordinaire. Heureusement, le prêtre-ouvrier est porteur d'autre chose, et il le sait, et c'est à autre chose qu'il croit et que nous devons tous croire.

Il ne s'agit certes pas de condamner la rénovation des moyens d'apostolat, de médire de ceux-là mêmes qu'on ne comprend peut-être pas, de prôner un immobilisme qui contredit absolument la vocation missionnaire de l'Église. Il faut se réjouir des décisions par lesquelles l'autorité a déjà sanctionné cet esprit de renouveau. S'y opposer serait d'ailleurs un faux traditionalisme, car l'Église a toujours évolué, comme un être vivant, et ce que nous avons sous les yeux ne fait que répéter le mouvement vital qu'illustrent en divers sens, pour une période proche de nous, les noms de Dom Guéranger ou de Dom Pothier, de saint Jean Bosco, du P. Lagrange, de Dom Marmion, du cardinal Gasparri, du bienheureux Pie X, des apôtres du catholicisme social. Cesser d'évoluer serait sortir de la Tradition.

Mais le simple fait qu'il s'agit d'évolution montre bien que, si important que ce soit, tout ceci est secondaire, et que rien ne peut être sauvé par là. Ce qui est essentiel, c'est ce qui demeure à travers toutes les transformations : que le seul vrai progrès du Royaume de Dieu est dans l'intensité de vie surnaturelle des chrétiens, et que la seule source valable de notre apostolat est dans la richesse sacerdotale surnaturelle de ceux que le Christ appelle à travailler avec lui.

Notre souci majeur doit donc être de notre propre vie surnaturelle, comme on nous l'enseignait au séminaire — nous disons bien notre vie sans entrer ici dans la discussion des méthodes qui pourraient ou non la conditionner opportunément — et de son rayonnement sur ceux qui nous entourent.

C'est pourquoi nous ferions une erreur grave de nous laisser envahir par l'action au détriment de la vie intérieure, de ne pas les lier étroitement, faisant de notre

action un aliment de notre vie intérieure, et de notre vie intérieure le levier de notre action. Erreur aussi de trop chercher un rapprochement avec le monde, de consentir à ce rapprochement quelque sacrifice que ce soit sur la fidélité totale de notre foi, sur l'esprit de foi et sur la préférence à donner à Dieu en toutes choses : nous approcherions peut-être plus près des hommes, mais ce serait pour leur apporter tout autre chose qu'un vrai prêtre du Christ. Alors à quoi bon ?

C'est aussi pourquoi nous devons pratiquer une politique de présence. Nous devons attacher une importance capitale à la visite des foyers car, souvent, comme nous le disait un ouvrier qui nous avait d'abord mal reçu, le drame est que les gens qui ne viennent point à nous ne nous voient jamais. Oui, nous savons, la visite des foyers est extrêmement lourde et difficile; elle apparaît parfois impossible dans ces immenses agglomérations humaines que sont les paroisses parisiennes par exemple; et pourtant est-il sûr qu'un travail par quartier, réparti peut-être sur des années, ne la permettrait pas ? Nous ne disons pas que c'est possible; nous demandons si c'est toujours absolument impossible, ou si l'on n'y pourrait parer en partie par l'Action catholique ? En tout cas, si tous peuvent se rendre le témoignage qu'ils ont fait tout le possible ?

Si l'on doit faire confiance à l'Action catholique, cependant, l'on ne doit pas minimiser l'importance de notre action sacerdotale personnelle et croire que des militants puissent nous remplacer : il faut les utiliser pour prolonger l'action sacerdotale là où ne pénètre pas le prêtre, et pour préparer d'ailleurs cette action, non point pour la remplacer; nous ne pouvons instutionnaliser un ministère à deux étages où nous nous occuperions des seuls militants en renonçant à atteindre la masse par nous-mêmes dans toute la mesure où cela s'avère possible.

Nous ne devons pas non plus négliger le contact avec les enfants dans les œuvres et les patronages et penser que chefs ou cheftaines ou même religieuses puissent valablement remplacer par leur action l'action sacerdotale. Ce serait vrai s'il ne s'agissait là que d'un travail humain, et nous reconnaissons que d'aucuns nous seraient supérieurs; mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, c'est

de mettre en œuvre la grâce sacerdotale qu'ils n'ont pas comme nous.

Quand on a parlé de la transformation opérée dans l'atmosphère de la France par le contact des garçons avec les prêtres de leurs patronages et des poilus avec les prêtres soldats, peut-être n'a-t-on vu souvent que la découverte humaine que de tels contacts ont permise, et oublié l'action proprement surnaturelle qui s'est certainement exercée.

Ainsi la seule source de notre action sacerdotale est-elle la grâce même de notre ordination. C'est elle qu'il faut valoriser sans cesse et monnayer dans l'action. Hors de là tout est illusion naturaliste car il n'y a pas d'autre secret de fécondité pour notre ministère que l'action du Christ lui-même à travers nous.

## Moyens surnaturels de notre apostolat

A la lumière de ce qui vient d'être dit, il est facile de voir qu'aucun moyen n'a de valeur que dans la mesure même où Dieu veut lui en donner.

Il est clair que cela ne nous donne pas le droit de négliger quelque moyen que ce soit dès lors qu'il s'agit du service de Dieu. Il ne l'est pas moins que, si le Christ en a indiqué de précis, ceux-là ont une valeur certaine et s'imposent à nous avant tous autres. C'est même en référence actuelle avec eux qu'il faudra juger de la valeur de tous les autres.

Or, nous le disions il y a un instant, le Christ a indiqué trois moyens lorsqu'il a envoyé ses apôtres enseigner toutes les nations, les baptiser et leur transmettre ses consignes (Matth., 28, 19-20).

Mais, précisément, la disproportion apparente entre ces moyens et le but, et souvent leur apparente inefficacité, favorise une nouvelle infiltration naturaliste, un jugement de valeurs opposé à celui de Jésus-Christ. Il faut nous en garder, et c'est ce qu'on voudrait dire ici.

Le premier moyen surnaturel dont dispose notre apostolat, c'est l'enseignement, la prédication du message.

A l'imitation de Jésus-Christ le prêtre doit être, avant tout, celui qui rend témoignage à la Vérité (Jn, 18, 37) et

non point seulement par sa vie, mais par sa prédication. En effet, le Christ a envoyé ses apôtres *prêcher l'Évangile à toute créature* (Matth., 16, 15). Il leur a confié un message pour *le proclamer sur les toits* (Matth., 10, 27). Il a affirmé la grandeur de celui qui se consacre à pratiquer et *enseigner* sa loi (Matth., 5, 19). Aussi Pierre affirmait-il l'impossibilité, pour l'apôtre, de ne pas rendre témoignage à ce qu'il avait *vu et entendu* (Act., 4, 20) et Paul recommandait-il à Timothée de *proclamer la Parole, d'insister à temps et à contre-temps* (2 Tim., 4, 2). Comment nier, après cela, que notre premier devoir d'apôtre soit la prédication du message ? Car s'il est vrai, comme le dit Jésus, que la vie éternelle c'est de connaître Dieu et Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ, comment *croire au Christ sans en avoir entendu parler ? Et comment en entendre parler si personne ne prêche ?* demande encore saint Paul (Rom., 10, 14). La prédication du message est à la base de tout notre apostolat.

Il ne s'agit certes pas de donner ici au mot « prédication » un sens restreint à la seule forme du sermon. C'est de toute proclamation du message qu'il s'agit, qu'elle soit kérygmatique, catéchétique ou autre, qu'elle se fasse par le sermon, la conférence, la conversation, les conseils au confessionnal, les cercles, l'enseignement du catéchisme ou autrement. Mais on voit que cela va beaucoup plus loin que le témoignage de vie.

Il s'agit, comme Jésus-Christ, de ne négliger aucune occasion de transmettre le témoignage du Père, ni l'invitation au repas du pharisien, ni la rencontre dans la campagne à côté du puits, ni le séjour chez les amis de Béthanie, ni non plus, bien entendu, la foule assemblée sur le Mont des Béatitudes ou ailleurs. Partout nous devons enseigner, inlassablement.

Or il semble bien qu'à notre époque certains prêtres se laissent intimider par les critiques et en viennent à douter de l'opportunité et de l'efficacité de cette prédication. Certains vont jusqu'à mettre en doute sa légitimité.

Il en est, en effet, qui considèrent la prédication comme une inadmissible pression sur des êtres sans défense : les auditeurs n'ont pas la culture suffisante pour se défendre de vos arguments et, en les leur présentant, vous abusez de la situation. Mais un maître abuse-t-il de la

situation en instruisant ses élèves lorsqu'il garde le souci constant de ne leur présenter que la vérité ? Pourrait-on, surtout, lui faire ce reproche, s'il n'y avait aucun doute sur l'authenticité de cette vérité ? Et doutez-vous que ne soit authentique et absolue la vérité que vous apportez de la part de Dieu ? N'est-ce pas une infiltration de ce naturalisme qui confond la possibilité de choisir avec le droit de choisir ? Si vous étiez médecin, et sûr infailliblement du seul remède qui puisse sauver quelqu'un, ne feriez-vous pas l'impossible pour le lui faire accepter, pour le persuader afin de le sauver ? Alors : n'êtes-vous pas sûr du remède? N'est-ce point naturalisme qu'oublier le droit souverain de Dieu à vous commander de prêcher, et à commander aux autres de vous écouter ? Et puis, seriez-vous de ceux qui pensent qu'une culture plus profonde fournirait des arguments valables contre la vérité de Dieu ? Et si elle n'en peut fournir, qu'importe, à ce point de vue, qu'elle le soit plus ou moins ? Sommes-nous qualifiés pour limiter la sagesse du Christ qui nous a envoyés prêcher à toute créature ? Orgueil insensé du prêtre qui s'imagine dominer l'auditoire par sa propre parole, qui fait tant de foi à sa culture personnelle qu'il lui attribue une telle importance et qu'il craint d'influencer par elle l'âme de ses auditeurs. Qu'il se rassure : s'il y avait à se le reprocher, s'il n'était pas normal que tous les dons reçus de Dieu servent d'abord à son règne, ce prêtre, en tous cas, ne pourrait jamais se faire ce reproche car il ne parviendra jamais à pénétrer dans une âme. C'est Dieu seul qui peut y entrer.

Jugement naturaliste aussi, qui fait dépendre du désir des fidèles l'opportunité de la prédication. Le Christ a-t-il demandé à ses auditeurs s'il leur plaisait ou non de l'entendre ? Saint Paul a-t-il demandé aux Athéniens s'il leur plaisait ou non qu'il prêchât ? Chargés d'un message par Dieu même, les apôtres ne pouvaient avoir aucun doute sur l'opportunité de leur prédication. Puisque Dieu les envoyait prêcher, c'est qu'il était opportun qu'ils le fissent. Ils n'avaient qu'à faire leur devoir en accomplissant leur mission. Si cela ne plaisait pas aux hommes, tant pis : il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Aux auditeurs de prendre leurs responsabilités en face de cette prédication, de faire à leur tour leur de-

voir. Puisque le Christ nous envoie prêcher, nous ne pouvons pas penser qu'il soit plus opportun de nous taire et supprimer les sermons.

Jugement naturaliste aussi, qui mesure aux résultats apparents l'efficacité du sermon : quel prêtre ne condamnerait le prédicateur en renom, celui qui connaît la foule et les succès, si ce prédicateur prétendait établir par là l'efficacité de sa parole ? Qui ne saurait lui dire que cela ne prouve rien et que nous avons tous rencontré, un jour ou l'autre, des âmes bouleversées et transformées par le sermon du plus inconnu des vicaires. Pourquoi la réciproque ne serait-elle pas vraie, et ne devrait-on pas penser que le sermon sans succès apparent puisse être efficace ? Une vue surnaturelle des choses nous conduirait à penser que notre part est bien peu dans la proclamation de la parole de Dieu, et que l'essentiel est assuré par le Christ dans la mesure où nous acceptons de disparaître.

Il n'est certes pas question de nous autoriser de cela pour négliger la présentation de cette parole : le respect que nous devons avoir pour elle, le zèle qui doit nous inspirer le désir que les âmes en profitent, cela nous oblige au maximum d'effort humain dans la prédication. Mais cet effort fait, nous sommes des serviteurs inutiles et dont le Seigneur aurait très bien pu se passer. Nous n'avons qu'à lui être reconnaissants de nous avoir confié ce merveilleux ministère et lui dire notre confusion de ne l'avoir pas mieux rempli. Mais nous ne pouvons douter de son efficacité, car, pour une âme de foi, la prédication n'est pas une parole humaine, mais celle même du Christ qui a dit à ses apôtres : *Qui vous écoute m'écoute.*

Ce qui compte, c'est moins ce que nous disons et la manière dont nous le disons, que ce que Dieu dit aux cœurs à travers les mots que nous prononçons.

Et qu'on ne dise pas n'en avoir qu'à cette forme de la parole qu'on appelle le sermon. Car ceux qui cèdent à la pression de fidèles minimistes désireux d'expédier leur devoir dominical sont peut-être les mêmes dont se plaignent les fidèles lorsqu'ils disent qu'au confessionnal certains ne font pas grand effort pour leur apporter la nourriture spirituelle dont ils ont besoin. Nous autres

prêtres, n'en souffrons-nous point parfois à notre tour, et ne sommes-nous pas étonnés de nous voir si peu aidés ? Mais nous comprenons qu'un confrère hésite à nous donner des conseils alors qu'il nous sait appelés à en donner aux autres, et nous sentons une certaine répulsion à conseiller à notre tour des âmes qui nous paraissent plus avancées que nous, ou dont l'âge et la situation nous imposent particulièrement le respect. Ce réflexe est-il authentiquement surnaturel ? Ne vient-il pas de ce que nous ne nous oublions pas assez, de ce que nous avons trop conscience de nos déficiences et de nos incapacités ? Humilité ? Est-ce bien sûr ? Ne serait-ce pas plutôt un subtil orgueil qui nous fait oublier la part de Dieu en tout ceci, qui nous fait tenir trop compte du peu de valeur de notre parole humaine, comme s'il s'agissait d'elle, au lieu de nous effacer devant la parole que Dieu dira par notre bouche, et qui, celle-là, sera toujours autorisée et efficace ?

La vérité surnaturelle, c'est que le Père a parlé par le Christ qu'il a envoyé, et que le Christ parle par nous qu'il envoie; que la prédication chrétienne, dans la réalité surnaturelle des choses, est une nouvelle manifestation du Verbe de Dieu incarné par amour.

A cette lumière, qui pourrait douter de son opportunité et de son efficacité ?

Mais le Christ n'est pas seulement la Vérité. Il est la Vie éternelle : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu... En lui était la Vie* (Jn, 1, 1-14). *Je suis*, dit-il, *la résurrection et la vie* (Jn, 11, 25). Le message dont il nous a chargés, c'est précisément d'annoncer aux hommes que cette Vie éternelle s'est manifestée (1 Jn, 1, 2) et que tous les hommes sont appelés à y participer par une nouvelle naissance *de l'Eau et de l'Esprit* (Jn, 3, 5). C'est la place des sacrements dans l'économie de la vie chrétienne.

Mais il y a ici, plus encore que dans la prédication, une telle disproportion entre les moyens indiqués et les résultats attendus que, facilement, le naturalisme nous amènerait à méconnaître la valeur hors pair de ces moyens, à la méconnaître, sinon théoriquement, du moins dans la pratique de l'apostolat.

C'est un danger dont on peut facilement diagnostiquer l'importance à partir de quelques faits caractéristiques.

Accordons-nous tout le soin qu'il faudrait à la préparation des adultes au baptême ? N'arrive-t-il pas que, sous des prétextes divers, on règle trop vite la chose, en violation, d'ailleurs, des règlements diocésains ? Une jalousie d'influence n'empêche-t-elle point, parfois, d'utiliser pour cela les centres de catéchuménat qui sont équipés de manière à obtenir de meilleurs résultats ? Et, pour tout dire, la chose n'est-elle pas réglée quelquefois, ou du moins ne donne-t-elle pas l'impression d'être réglée comme s'il s'agissait d'une formalité administrative ?

Alors qu'on multiplie les industries du zèle pour amener les âmes à profiter de la vie surnaturelle, n'est-il pas étrange que certains, désireux de boire à la source, aient tant de mal à trouver un prêtre au confessionnal, et que les heures de confession soient parfois si mal adaptées aux possibilités de la population ? Oh ! certes, ce serait injustice de taire les efforts faits dans ce sens par nombre de paroisses. Peut-on regretter que toutes ne se mettent point au pas ?

Certains ne facilitent-ils pas davantage des entretiens dans un bureau que la confession ? Encore une fois, n'attache-t-on pas plus d'importance à la pauvre action personnelle du prêtre qu'à celle de Jésus par le sacrement ?

A-t-on vraiment l'impression que nous voyons dans les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie les grands moyens d'action personnelle de Jésus, les moyens auxquels tout le reste doit conduire, ceux en fonction desquels tout le reste doit être jugé ? N'agit-on point quelquefois comme si l'on méconnaissait la puissance surnaturelle intrinsèque des sacrements ?

Ne dirait-on pas que, pour d'aucuns, il soit inutile d'amener les fidèles à la communion fréquente tant qu'ils n'ont pas plus de foi, alors, précisément, que leur foi a besoin de la communion pour grandir ? Nous sommes frappés, dans certaines paroisses, du peu d'effort qui est fait dans le sens de la multiplication des communions d'enfants. Ne croit-on plus que ces communions seront fécondes par elles-mêmes pourvu que, simplement, l'enfant ne mette point d'obstacle ? Et qui oserait nier que

l'ensemble des enfants ne mettra pas d'obstacle ? N'est-ce pas ce qui explique les terribles déficits de la persévérance, que nous essayons de soutenir nos enfants par des moyens humains, même des moyens religieux mais humains, en négligeant l'action personnelle de Jésus ?

L'indispensable enquête canonique préparatoire au mariage est-elle toujours utilisée pour disposer les âmes à ce sacrement, pour leur apprendre à s'en servir au cours de la vie ? Dans combien de cas comporte-t-elle effectivement, et avant tout, un enrichissement surnaturel pour les futurs ?

Et la visite des malades, si nécessaire pour les mettre en mesure de recevoir à temps et avec plus de fruit le sacrement d'Extrême-Onction, est-elle toujours considérée comme un ministère essentiel ?

Il nous souvient d'un article lu, il y a quelques années, dans une revue ecclésiastique, où l'auteur prônait l'organisation de doyennés missionnaires où le jeune doyen serait chargé des tâches apostoliques, tandis que d'autres prêtres assumeraient les tâches matérielles comme de... confesser ! Oui, on peut en venir là : l'auteur en était venu là, et aussi, sans doute, le directeur de la revue. C'est du naturalisme tout pur.

Naturalisme aussi, pensons-nous, que ces hésitations et ces refus en face du baptême des enfants pour la raison que le milieu, loin de soutenir leur persévérance, la combattra peut-être. Les résultats ne sont pourtant pas à sens unique : combien de fois ces lointains baptêmes oubliés ont cependant amené l'enfant au catéchisme et nous ont permis de l'inviter à prendre une position personnelle différente, peut-être, de celle de son milieu ? Combien de jeunes gens n'auraient pas eu avec le prêtre le contact de la préparation au mariage chrétien s'il n'y avait eu, au départ, ce lointain baptême oublié ? Et puis, encore une fois, car c'est toujours là qu'il faut en revenir, que savons-nous de ce qui se passe dans les âmes ? Combien souvent, parlant à des hommes classés incroyants, nous avons trouvé en eux des résonances chrétiennes naturellement inexplicables, mais si faciles à expliquer par la foi, vertu surnaturelle reçue au baptême et que seul fait perdre un péché grave contre la foi (*de fide ex Trident.*, sess. VI, cap. 15). Et même si nous ne l'avions jamais

constaté, qui osera dire que nous ne le constaterons pas demain dès lors que notre foi nous assure de cette réalité surnaturelle ? C'est même ce qui fait la différence entre un pays de mission et un pays chrétien, que celui-ci est peuplé d'hommes ignorants peut-être, adversaires de la religion peut-être, non pratiquants souvent, mais au cœur desquels existe la foi qu'ils ont reçue au baptême. Il y a là une réalité surnaturelle certaine à laquelle on ne songe pas assez. C'est vite fait d'expliquer certaines pratiques religieuses, mariages, baptêmes ou sépultures chrétiennes, par l'habitude, le conformisme ou d'autres raisons. Après tout, n'est-ce pas plutôt la foi qui agit ? Pour nous, l'expérience nous en a convaincu. Seulement, pharisiens comme nous le sommes tous un peu, nous avons du mal à concevoir une foi qui ne débouche pas dans le réel, ou qui n'y débouche pas pour le moment, ou d'une façon qui nous échappe parce que le réel qu'elle informe n'est pas la pratique religieuse. Nous oublions qu'il y a plusieurs demeures dans la maison du Père, que toute vie est la montée d'une âme dans la mesure où elle l'accepte, mais qu'il faut juger de cette ascension non point à partir du palier où elle se trouve, mais de celui dont elle est partie.

Ce serait sans doute retrouver, pour notre compte, une vue surnaturelle des choses, qu'accepter le plan de Dieu, et qu'il soit différent de nos idées personnelles. Il nous semble que celui qui regarde tout dans cette lumière ne peut plus voir un païen dans un baptisé, mais découvre au fond de tous les cœurs le germe que Dieu y a déposé au baptême.

Refuser de voir les choses ainsi, refuser le baptême à un enfant, sous prétexte qu'on n'est pas sûr de la bonne volonté des parents, alors que ceux-ci le présentent, c'est créer le pays de mission, c'est déchristianiser le pays en le privant de la présence active de Jésus-Christ. Il ne faudrait pas seulement considérer les exigences du baptême, mais avant tout son apport, la richesse divine qu'il met au cœur de l'enfant. Oui ou non, Dieu vient-il dans ce cœur ? Est-il capable d'y agir en marge de toutes nos lois psychologiques et de nos catégories savantes ? *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?* demandait l'apôtre. Il ajoutait : *Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais*

*l'a livré pour nous tous, comment ne donnerait-il pas aussi toutes choses avec lui?* (Rom., 8, 31-32).

C'est d'ailleurs l'attitude que nous recommande la hiérarchie, et, sur ce point comme sur tous les autres, la sagesse du Christ, sa vraie sagesse à lui, ne parle jamais autrement que les hommes choisis par lui pour nous guider. Toute autre vue est orgueil de l'esprit et contraire au message chrétien, de quelque bonne volonté qu'elle procède.

Et ceci nous amène naturellement au troisième moyen surnaturel de l'apostolat, celui dont parle le Christ lorsqu'il envoie ses apôtres « apprendre à tous les hommes à observer ce qu'il leur a commandé ».

De par le Christ, la Hiérarchie n'a pas seulement le pouvoir d'enseigner et de donner les sacrements, mais de gouverner les âmes et d'assurer ainsi l'unité d'action de l'Église. Elle continue le Christ qui n'est pas seulement la Vérité et la Vie, mais encore le seul Chemin qui conduit au Père : *Nul ne vient au Père si ce n'est par moi*, dit-il. Et, comme son Père l'avait envoyé pour nous montrer cette route, ainsi a-t-il envoyé ses apôtres (Jn, 20, 21) et leurs successeurs les évêques. Il s'est identifié à eux et nous a ordonné de le voir en eux comme nous voyons le Père en lui : *Celui qui vous reçoit me reçoit*, a-t-il dit, *et celui qui me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais mon Père qui m'a envoyé* (Mc, 9, 36). Et encore : *Celui qui vous écoute m'écoute, et celui qui vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette le Père qui m'a envoyé* (Lc, 10, 16).

Dans l'évêque est Jésus-Christ, et dans Jésus-Christ le Père qui l'envoie. Écouter l'évêque, c'est écouter Jésus-Christ et le Père qui envoie Jésus-Christ. Discuter l'évêque, désobéir à l'évêque, c'est discuter Jésus-Christ, désobéir à Jésus-Christ et au Père qui l'a envoyé : Pour qui croit à l'enseignement du Christ, c'est là la seule vision réaliste des choses.

Quand donc en finira-t-on avec la discussion de ce qui tombe ou non sous le coup de l'infaillibilité? Quand donc comprendra-t-on que l'infaillibilité ne s'applique qu'à l'enseignement, mais que la hiérarchie dispose en outre

d'un pouvoir de gouvernement, d'origine divine, qui exige l'assentiment de la volonté ? Ce n'est pas quand elle est infaillible que la Hiérarchie doit être obéie, c'est lorsqu'elle commande au nom de Dieu. Le pape et l'évêque ne sont pas seulement nos docteurs, mais nos chefs. Le Christ ne nous demande pas seulement la foi, mais, en vertu de cette foi, la discipline et l'obéissance à la Hiérarchie. Sans cela, la foi n'est pas réelle. Saint Jacques nous le dit : *Ah ! tu as la foi ? Montre-la-moi ta foi sans les œuvres; pour moi, c'est par mes œuvres que je montrerai la mienne* (Jac., 2, 18).

Si l'on nous permettait de reprendre l'exemple que nous donnions tout à l'heure, nous dirions : ce prêtre qui refuse de baptiser un petit enfant sous prétexte que la foi des parents n'aboutit pas dans leur vie — à son jugement — manifeste-t-il sa foi, lui-même, en préférant son opinion personnelle aux consignes que lui donne la Hiérarchie ? Son premier souci devrait être de faire passer sa foi dans son propre comportement.

Alors, que viennent faire toutes ces critiques touchant l'attitude de la Hiérarchie, toutes ces initiatives prises contre les décisions de la Hiérarchie en matière de liturgie ou en d'autres matières, cette obéissance limitée à ce qu'approuvent notre orgueil et notre propre jugement ? Que devient, en tout cela, le sens de l'Église ?

Jamais, peut-être, on n'en a parlé davantage, et l'on doit se réjouir de voir prêtres et fidèles découvrir un peu plus chaque jour leur appartenance personnelle à l'Église, qu'ils sont l'Église et non pas seulement les sujets de l'Église. Mais, dans l'Église, dont ils font partie, ils demeurent les sujets de la Hiérarchie établie par le Christ, du pape et des évêques à qui le Christ a dit : *Qui vous écoute m'écoute* (Lc, 10, 16). Sans cela, il n'est plus question qu'ils soient d'Église, car il n'y a plus d'Église s'il n'y a plus l'unité par les chefs que le Christ a choisis.

C'est naturalisme de juger, du haut de notre raison faillible, les ordres de l'évêque ou du pape, car, pour qui croit vraiment au Christ, leurs ordres sont les ordres mêmes de Jésus, écho vivant du Père qui les a envoyés parmi nous pour nous montrer la seule voie de salut et nous conduire au Père.

Et, de même, c'est naturalisme, pour un prêtre à qui

son évêque a confié des responsabilités sur les fidèles, d'abdiquer celles-ci ou de les outrepasser.

Il n'a pas le droit, sous prétexte qu'il est curé, de méconnaître, et même simplement dans le domaine pratique, le droit de l'évêque et du pape à donner directement un mandat à des laïcs pour l'Action catholique.

Et, quelque sagesse qu'il y ait de sa part à s'entourer des conseils de ses paroissiens, à écouter leurs suggestions, il ne doit pas non plus abdiquer entre leurs mains et se laisser diriger par eux. Si c'est qu'il doute de lui c'est une humilité de mauvais aloi, c'est un orgueil subtil qui, encore une fois, le fait penser davantage à ce qu'il est naturellement qu'à sa mission surnaturelle et à l'assistance de Jésus-Christ sur laquelle il peut compter. C'est lui qui est pasteur, dans la limite de la délégation qu'il a reçue, et c'est à lui de conduire les brebis dans les bons pâturages.

Est-il nécessaire d'ajouter que c'est toujours notre droit, et que ce peut être notre devoir d'éclairer la Hiérarchie, de lui apporter nos renseignements et nos suggestions ?

Mais, par-dessus tout, nous devons obéir, même s'il nous semblait que nos idées personnelles fussent infiniment préférables; en quoi, d'ailleurs, nous pourrions nous tromper.

Car le Christ est le vrai juge de l'apostolat et de ses méthodes, et s'il a choisi de gouverner par le pape et les évêques, et par tel pape et tel évêque, ce n'est pas à nous de discuter son choix. Nous soustraire à leur autorité, ce serait nous soustraire à la sienne par une vue naturaliste des choses, et ce serait rendre stérile notre effort s'il est vrai que, sans lui, nous ne pouvons rien faire.

Dira-t-on que les résultats nous donnent un démenti ? Nous demanderons : quels résultats ? Attention : les vrais résultats de l'apostolat, nous l'avons dit à la suite du Christ, les résultats authentiques ne peuvent être humainement mesurés. Penser autrement, c'est se fier aux apparences naturelles, qui sont trompeuses, nous le savons.

*Ce ne sont pas ceux qui disent : Seigneur, Seigneur qui entreront dans le royaume des cieux*, dit Jésus, *mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les*

*cieux* (Matth., 7, 21). Le seul chemin du royaume, c'est la volonté du Père.

Quant aux apparences, écoutez comme elles sont sévèrement jugées par Jésus : *Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé? En ton nom que nous avons fait de nombreux miracles?* Oui, il s'agit de gens qui auront eu le don de prophétie et celui des miracles, des charismes comme on aime à le redire aujourd'hui. Or il répond : *Je leur déclarerai : jamais je ne vous ai connus. Écartez-vous de moi, vous qui violez la loi* (Matth., 7, 22-23).

C'est à quoi saint Paul fait écho dans sa première lettre aux Corinthiens lorsque, après avoir évoqué les plus merveilleuses générosités, il affirme qu'elles ne signifient rien sans l'amour (1 Cor., 13, 2). Or *le parfait amour de Dieu, c'est d'être fidèle à sa parole*, nous dit saint Jean (1 Jn, 2, 5) comme Jésus avait dit : *Si vous m'aimez, gardez mes commandements* (Jn, 14, 15).

On parle beaucoup, aujourd'hui, du témoignage de vie. Mais ce témoignage ne saurait être apostolique s'il ne s'agit pas d'un témoignage de foi enracinée dans la vie, et, pour le prêtre, d'un sacerdoce authentiquement surnaturel et reconnu comme tel.

S'il est vrai que le Christ a prié pour son Église et a demandé pour elle l'unité *afin que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé*, disait-il au Père (Jn, 17, 23), est-ce bien le témoignage du Christ que nous portons, en dépit de toutes les générosités, si nous opposons nos idées personnelles à celles de la Hiérarchie et si nous habituons nos fidèles au libre examen ?

S'il est vrai que, seuls, le pape et les évêques ont été choisis par le Christ pour lui conduire les fidèles, que nous ne sommes, nous prêtres, que leurs collaborateurs, ne peut-on dire que tout ce qui tendrait à diminuer leur influence, toutes nos critiques seraient contraires à notre mission qui est de rabattre vers eux les brebis pour qu'ils les conduisent à Jésus et que Jésus puisse les amener au Père ?

S'il est vrai que, pour croire, le monde a besoin de l'exemple de notre foi, que nous devons être plus que quiconque le sel de la terre et la lumière du monde, comment accomplirons-nous cette mission si nous com-

mençons par donner l'exemple d'une limitation de notre foi, d'une foi au Christ qui n'embrasserait pas la foi en la Hiérarchie qu'il a lui-même établie ?

Si la charité fraternelle est le signe auquel on doit reconnaître les disciples de Jésus, croit-on que notre témoignage aura quelque valeur si nous n'avons pas cette charité à l'égard de nos pasteurs ?

Il ne faut pas parler d'un authentique témoignage de vie, sur le plan chrétien, en dehors d'une vue surnaturelle des choses. Et si, parfois, un véritable héroïsme est nécessaire pour accepter cette vue, pour la préférer aux nôtres même lorsqu'il nous semble que celles-ci ne sont inspirées que par le zèle le plus certain, c'est l'heure de nous rappeler que Dieu n'a besoin de personne ni d'aucun moyen, et que ce qui paraît sagesse à nos yeux est souvent sottise à son regard.

Mais c'est toujours lui qui a raison : dans la mesure où nous en serons pratiquement convaincus, dans cette mesure nous serons dans la vérité, dans le réalisme, dans une voie d'efficacité certaine et d'avance victorieuse.

S. Pidoux de la Maduère,
directeur des missionnaires diocésains
de Paris.

# NOTE SUR L'ASPECT PSYCHOLOGIQUE DE L'ANGOISSE *

## Données psychanalytiques

1° Les études de psychologie analytique ont rappelé avec insistance que l'angoisse n'est pas une attitude propre à l'adulte. L'enfant, au cours de son développement affectif, passe aussi par des phases d'angoisse. Leur dépassement heureux et progressif constitue des étapes indispensables et constructives pour son futur équilibre.

Connaître l'existence de l'angoisse infantile est d'autant plus important que cette angoisse peut s'attarder dans l'esprit, clandestinement en quelque sorte, et jouer un rôle parfois déterminant dans l'angoisse éprouvée par l'adulte. Les motifs allégués par celui-ci ne sont pas alors les seuls vrais. L'expérience montre que la mise à jour, par la cure analytique, des situations inconscientes, qui maintiennent quelque part cette angoisse infantile, ébranle et même peut faire complètement disparaître une angoisse vécue par l'adulte et justifiée à ses propres yeux par les seules situations actuelles. Le cas est typique chez le scrupuleux ou le phobique, mais il se rencontre aussi pour des angoisses moins apparemment pathologiques.

2° Le destin de cette angoisse infantile ne paraît pas être de maintenir toujours et définitivement l'esprit dans une appréhension douloureuse et inquiète. D'une façon très générale,

* A propos des *Rencontres Internationales* de Genève de septembre 1953, dont le thème était cette année : « L'Angoisse », et en particulier de la conférence du Dr de Saussure.

on peut concevoir que cette angoisse, liée aux étapes par lesquelles passe nécessairement l'enfant, peut se liquider de plusieurs façons.

*a*) La liquidation est la plus heureuse quand l'enfant réussit, sans compromis ni peur, à résoudre les problèmes de son âge, problèmes liés à l'acceptation d'un monde magiquement hostile, que ce soit le monde extérieur à l'enfant, que ce soit le monde intérieur de ses désirs et de ses déceptions. Cette liquidation lui permet d'accéder à une maturité affective d'adulte, en même temps qu'il devient adulte par la taille et l'intelligence.

Cette réussite est le résultat conjugué de deux facteurs : l'heureuse complexion à la naissance (qu'il est fort malaisé de préciser et impossible, actuellement encore, de modifier) et l'équilibre psychologique des personnes de l'entourage (parents au premier chef) pendant les toutes premières années, en gros les sept premières.

Cette maturité affective propre à l'adulte correspond à plusieurs attitudes fondamentales que l'on pourrait résumer ainsi : capacité d'aimer largement ouverte à « l'autre »; métamorphose de l'agressivité qui n'est plus destruction, mais instrument de conquête; sexualité profondément accueillante au sexe complémentaire; autonomie affective qui permet de trouver en soi sa propre sécurité et délivre de cette servitude qu'est l'exigence permanente de l'opinion ou de l'amour des autres.

*b*) A l'opposé, l'angoisse infantile, sans s'exprimer pour autant par une angoisse vécue consciemment par le sujet, peut être à l'origine des symptômes nettement maladifs.

Tout nerveux n'est pas nécessairement un angoissé dans son aspect clinique. Il n'empêche cependant que les symptômes non anxieux (paralysie névropathique, homosexualité, impuissance, alcoolisme, névrose d'échec, troubles du caractère...) sont des compromis grâce auxquels le malade réussit à échapper à son angoisse. La cure analytique doit retrouver et faire revivre cette angoisse, pour l'analyser et la dissoudre en la rattachant à ses véritables causes.

*c*) Entre ces deux extrêmes, équilibrés épanouis et névropathes avérés, il y a tous les intermédiaires. Une angoisse infantile, plus ou moins serrée, peut déterminer des attitudes qui, outre leur valeur propre, assurent ce rôle de défense contre l'angoisse.

Bien des traits de caractère, comme des goûts et des préférences, sont étroitement liés à ce mécanisme de défense. Cette origine, à partir de conflits d'enfance mal résolus, leur confère ce double aspect : énergie particulière déployée pour maintenir ce trait de caractère ou exiger la satisfaction de ce goût; difficulté générale d'accéder complètement, sans efforts disproportionnés, à cette maturité affective adulte décrite précédemment.

Répétons que ces traits de caractère, en dépit de cette origine, gardent leur valeur propre; et cette valeur peut être socialement et culturellement haute. Le caractère trop viril d'une femme, par exemple, peut l'amener à des réussites sociales incontestables, où son mari et ses enfants risquent cependant de ne pas trouver leur compte.

Plus qu'un simple trait de caractère, c'est parfois toute une attitude fondamentale devant la vie ou la société qui peut puiser sa force et sa constance dans ce besoin de fuir l'angoisse. Parfois, ce sont des réalisations artistiques, intellectuelles, religieuses qui jouent obscurément ce rôle de compensation. Un tel besoin d'évasion peut donc concourir à la découverte de hauts sommets. C'est du reste une vieille constatation que, si la majorité des névrosés est un poids stérile pour l'humanité, les plus belles conquêtes de l'esprit et de l'art ne sont que rarement le fait de gens parfaitement équilibrés. Saint Thomas d'Aquin et Bach demeurent des exceptions, sans que cela puisse gêner pour admirer l'art d'un Baudelaire ou d'un Van Gogh.

## Problème de l'inquiétude humaine

Cette persistance de l'angoisse infantile et l'existence de tous les mécanismes plus ou moins harmonieux par lesquels l'adulte cherche à y échapper pose un problème grave, qui devient rapidement, qu'on le veuille ou non, un problème métaphysique.

Le problème pourrait se poser ainsi : toute angoisse vécue par un adulte est-elle réductible purement et simplement à une angoisse infantile encore vivante, dont elle ne serait que la transposition ? Et inversement, toute absence d'angoisse est-elle la preuve d'un équilibre humain et l'apanage nécessaire de l'adulte épanoui ?

Essayons de cerner le problème par des approches successives :

1° Il faut d'abord ne pas négliger les acquisitions de deux disciplines également dignes de respect :

L'expérience métaphysique et religieuse maintient la légitimité et même la nécessité d'une inquiétude humaine devant les problèmes anthropologiques, moraux ou religieux. On ne récuse pas, d'un trait de plume, le témoignage de trois millénaires.

Par ailleurs, l'expérience analytique a appris l'existence de l'angoisse d'origine infantile, sa persistance chez l'adulte et sa possibilité de se traduire chez celui-ci en termes de valeur. Il est indiscutable que des angoisses à vocabulaire religieux, à thème moral ou métaphysique, sont intimement liées à des conflits infantiles et disparaissent quand ceux-ci sont résolus.

2° Il faut cependant reconnaître que les témoignages des deux parties sont peut-être moins purs qu'elles ne le prétendent.

Le psychologue se prend trop souvent pour un chaste observateur scientifique. Il risque de négliger toute la métaphysique incluse dans le « bon sens » avec lequel il conduit certaines interprétations. Parfois même, il va au delà des conclusions purement objectives, et glisse à des préférences métaphysiques personnelles. Freud lui-même n'y a pas échappé quand, soulignant l'irréductibilité de la pensée et de l'art à leurs racines biologiques et affectives, il maintient au contraire que toute attitude religieuse est universellement névrotique. C'est également en métaphysicien que parle Hesnard quand il limite définitivement le domaine de la faute au seul « univers morbide ».

De leur côté, le métaphysicien et le théologien utilisent chaque jour des données psychologiques. Mais ils risquent d'oublier d'en vérifier le contenu exact, et de se tenir au courant d'acquisitions mieux élaborées. De même certaines intuitions existentialistes, point de départ de chimies pétries d'intelligence, sont données comme des « corps simples », alors qu'elles sont peut-être de subtils « composés » de la propre existence du philosophe.

3° Ces réserves montrent que la critique des témoignages est chose fort complexe. Néanmoins, les renvoyer dos à dos

ne ferait qu'escamoter le problème réel et grave que pose l'angoisse à toute vie humaine.

Notre ambition serait de suggérer que les acquisitions analytiques ne sont pas incompatibles avec les exigences métaphysiques. Il ne s'agit pas de chercher une panacée pour résoudre facilement chaque cas concret. Tout acte humain demeure lourd de mystère. Tout au plus pourrait-on prétendre à mettre un peu de clarté dans les lignes de force dont cet acte est tissé.

*a*) Reposons le problème. En reconnaissant que cela engage une option métaphysique (qui n'a, du reste, de valeur que dans un ensemble cohérent, et ne doit demander sa justification qu'à des arguments proprement métaphysiques), nous maintenons personnellement la valeur originale et irréductible d'une certaine angoisse de l'esprit quand l'homme se penche sur la valeur de sa vie, les problèmes de sa destinée et de celle de ses frères, quand le chrétien s'interroge sur sa responsabilité dans la rédemption du monde.

Quand nous voyons un artiste liquider son angoisse dans l'élan qui lui permet d'apporter au monde un message irrécusable, il nous importe peu de connaître s'il y a des ressorts infantiles dans les racines de cet élan. L'œuvre d'art a ses critères propres. L'homosexualité de Léonard de Vinci importe peu à notre admiration.

Mais des réserves s'imposent quand le plan de culture, qui peut servir d'évasion à une angoisse infantile, comporte lui-même une possibilité d'angoisse spécifique (sociale, métaphysique, religieuse...). C'est pour cette angoisse spécifique que nous regrettons ce terme équivoque d' « angoisse », et pour laquelle nous préférerions, faute de mieux, le terme, trop faible peut-être, d' « inquiétude humaine ». Devant le drame personnel que revêt pour l'un d'entre nous tel problème social, moral ou religieux, quelle est la part d'angoisse infantile transposée? quelle part d'inquiétude authentiquement humaine? Dans quelle mesure ces deux registres se compénètrent-ils ?

*b*) Cette compénétration est une réalité psychologique d'ordre très général que les psychanalystes ont toujours dénoncée. Les travaux du docteur Odier[1] ont montré le rôle de ces

1. Dr Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, La Baconnière, 1947.

doubles motivations dans la structure des actes moraux. Le problème de l'angoisse n'est qu'un cas particulier où cette double motivation peut jouer. Mais pour que deux motivations agissent concurremment, il faut qu'elles aient quelque ressemblance. Pour éviter des équivoques, il pourrait être utile de recourir à la notion métaphysique d' « analogie »[2]. Si radicale que soit la différence entre l'angoisse de l'enfant en face du monde auquel il se heurte et l'angoisse de l'adulte devant la vie et la mort, il n'empêche que ces deux angoisses ont le caractère étroitement commun d'être le propre de l'être humain à deux époques différentes de son évolution. Mais il est également certain que l'expérience humaine devant l'inconnu, l'incertitude, la menace, la souffrance n'est pas une. L'expérience de l'enfant n'est pas celle de l'adulte. Et ce n'est pas négliger leur unité ontologique que de maintenir l'irréductibilité de ces deux expériences, irréductibilité faite de la structure psychologique propre et originale à travers laquelle elles sont respectivement conduites. Les qualifier d'analogues, c'est maintenir à la fois leur irréductibilité et leur continuité dans le temps et dans l'évolution. Elles peuvent s'exprimer par des mots semblables et se référer à des dessins parallèles (inconnu, peur, culpabilité, choix, renoncement, fuite...). On pourrait dire que l'enfant, par son expérience d'angoisse, prépare une disposition, un moule dont l'adulte se servira pour enserrer une expérience radicalement nouvelle, mais gardant avec la première une certaine ressemblance, une « analogie ».

L'inquiétude humaine propre à l'adulte aura donc une référence à l'angoisse infantile qui l'aura historiquement précédée et préparée. Elle y trouvera une familiarité analogique, pourrait-on dire. Mais, sous peine de ne pas exister, elle devra découvrir son originalité vraie. Sa réalité ne peut se constituer qu'à partir de la propre réalité des problèmes humains auxquels elle s'applique. L'inquiétude humaine doit être authentiquement actuelle, à la mesure exacte et à la seule mesure des situations réellement présentes. C'est dire qu'aucun souvenir de la lointaine enfance ne doit imposer sa tyrannie, ni même sa complaisance, surtout inconscientes.

2. Dr Nodet, *Psychanalyse et spiritualité : Vie morale adulte et vie affective infantile, notions analogues*, in *Supplément de La Vie Spirituelle*, Éd. du Cerf, février 1948.

c) Le passage véritable de l'angoisse d'enfant à l'inquiétude d'homme doit donc témoigner qu'une étape évolutive a été réellement franchie dans le développement affectif. Or la psychanalyse nous montre la réalité et la fréquence des retards affectifs : l'homme, adulte par l'âge, peut parfois conserver une façon d'aimer, une sensibilité, une sexualité infantiles.

Du fait de leur caractère analogique, des problèmes affectifs d'enfant peuvent persister chez l'adulte, où ils s'expriment alors dans le vocabulaire de l'inquiétude humaine, sans que, cependant, l'individu ait accédé à une maturité affective d'adulte. Cet adulte, qui revit une angoisse (à son insu) infantile, croit avoir atteint le creux d'un problème moral ou religieux, alors qu'il n'en a découvert que les thèmes qu'il utilise pour traduire un vieux malaise de sa préhistoire personnelle, de sa « vie antérieure ».

Deux erreurs sont possibles. La première est d'ignorer l'existence de cette angoisse névrotique de l'adulte, émotion infantile charriée sous des mots flatteurs. Il y aura équivoque à parler d'inquiétude humaine devant toute angoisse exprimée par un adulte légal, tant que la preuve n'est pas faite que cet adulte a atteint sa maturité affective, et que la sève qui gonfle les mots est de bonne source. Cette erreur est souvent maintenue sous prétexte de sauvegarder la réalité de l'inquiétude métaphysique ou morale. C'est un sophisme que de défendre une bonne cause avec de mauvais arguments.

La deuxième erreur est de voir dans cette équivoque possible une règle générale, et de considérer toute inquiétude d'homme comme un résidu infantile. L'observation psychologique contredit cette affirmation absolue, qui semble ressortir surtout à une position métaphysique empiriste et réductive (en particulier à propos de l'inquiétude religieuse). Cette autre erreur est maintenue sous prétexte de sauvegarder la réalité de l'origine infantile de l'angoisse névrotique. C'est le même sophisme de la bonne cause s'autorisant de mauvais arguments.

Mais s'il ne faut pas confondre le pathétique créateur de l'adulte devant le mystère de sa condition humaine et le pathétique anachronique du névrosé impuissant à atteindre et à maîtriser sa qualité d'homme, il est rare de se trouver devant des cas purs de ces deux sortes d'angoisse. Le plus souvent, l'angoisse sera mixte dans ses origines. Et les relations analogiques des deux registres en cause (angoisse infan-

tile, inquiétude proprement humaine) permettront à l'intéressé de vivre une expérience que, de toute sa sincérité, il croit simple et pure. L'introspection la plus minutieuse ne suffit pas toujours à déjouer les contaminations inconscientes et infantiles.

Il pourra être fort difficile de préciser les origines exactes d'une attitude d'angoisse, et la valeur humaine exacte de cette angoisse surgissant de profondeurs si diverses. Là encore, il faut mettre en garde contre les extrêmes. La valeur propre d'un thème d'angoisse ne prouve pas nécessairement que l'esprit qui s'en empare n'y conduit pas la satisfaction de sa névrose. Inversement, une névrose indiscutable n'est pas la preuve que l'esprit n'ait pas atteint une inquiétude humaine, authentique malgré ses contours distordus.

Autrement dit, il faut être doublement attentif : et aux contrefaçons si fréquentes de la névrose, et au permanent mystère du cœur humain dont l'inquiétude sait parfois se faire entendre au delà des méfaits de cette névrose. Mais si, pour ce dernier cas, il faut être prudent avant de nier toute valeur humaine subjective à l'appel d'un angoissé même névrosé, il faut demeurer très réservé et très exigeant sur la valeur objective de l'exemple donné et des « voies » proposées. Il est fréquent que des vérités humaines et traditionnelles soient ainsi offertes dans un climat psychologiquement contestable. De telles mixtures finissent par brouiller toutes les cartes et maintiennent, si l'on n'y prend garde, de stériles discussions.

4° Pratiquement, il nous semble que c'est dans ces perspectives de méthode que bien des problèmes gagneraient à être posés, car ils attendent encore leur solution.

*a*) L'angoisse de l'adulte équilibré, l'inquiétude humaine, pose un problème de psychologie normale où doit être décrite et analysée l'accession de l'esprit à cette attitude spécifique. Il ne suffit pas de dire, connaissant l'angoisse névrotique, ce que l'inquiétude humaine n'est pas. C'est en connaissant toutes les résonances infantiles qui peuvent être réveillées, mais qui doivent être authentiquement dépassées, que le psychologue fera œuvre originale et utile en saisissant à quel mécanisme proprement humain ressortit, par exemple, une lourde tristesse après la faute ou une préoccupation lancinante en face de la souffrance des autres. Il devra défendre son sujet d'étude contre deux empiétements : celui de la réduction

abusive à de simples problèmes infantiles, et celui de la facilité du métaphysicien à prétendre faire de la psychologie en habillant de vocables psychologiques ses conclusions métaphysiques.

Sur le plan des raisons d'être qui échappent par définition au psychologue, la spéculation métaphysique peut cependant apporter des hypothèses enrichissantes. En face de cette continuité qui, historiquement, va de l'angoisse infantile à l'inquiétude humaine, cette spéculation peut s'autoriser à faire la démarche inverse, et partir de la nature même de l'homme pris dans son essence. Cette capacité d'angoisse, qui spécifie la nature humaine dans son plein épanouissement, ne peut pas ne pas exister de quelque manière dans l'enfant qui, en quelque sorte, contient déjà l'homme. En se réfractant dans une matière (au sens d'Aristote) encore mal évoluée, cette capacité réalise une première mesure d'angoisse à la dimension des possibilités psychologiques de l'enfant, première mesure que prépare, et métaphysiquement prouve, la pleine mesure d'angoisse dont sera capable l'homme vraiment homme, dans toute la richesse de sa nature. Dans son génie à caricaturer l'inquiétude humaine, l'angoisse infantile, et plus tard l'angoisse névrotique, y reconnaît une certaine image de sa raison d'être.

*b*) Mais il faut constater que la sublimation parfaite de l'angoisse infantile est une chose assez rare, et qu'il est encore plus rare qu'elle soit proposée, avec des documents suffisants, à l'investigation du psychologue. La psychologie complète de l'inquiétude humaine ne paraît pas encore faite.

Aussi les problèmes concrets restent-ils nombreux et obscurs. Nous ne pouvons qu'en énumérer, en terminant, très rapidement quelques-uns.

1° Sur quels critères reconnaître une angoisse authentiquement humaine ?

Il y a les critères externes de la valeur propre des thèmes sur lesquels l'angoisse s'exerce. Mais ce sont des critères d'ordre social, métaphysique, religieux. L'accord est loin d'être fait et les discussions ne sont pas closes... Encore avons-nous déjà remarqué qu'un thème de valeur peut servir une démarche purement névrotique.

Les critères psychologiques proposés plus haut comme barême d'équilibre peuvent donner une indication favorable. La sublimation heureuse des conflits infantiles est une évolution

totalitaire de l'esprit. L'accession à une affectivité vraiment adulte donne les meilleures chances pour que l'angoisse infantile, cherchant à jouer l'inquiétude humaine, soit fort réduite, et même pratiquement nulle. L'expérience analytique, dans ses constatations empiriques de retour à l'équilibre, insiste sur la liquidation de l'agressivité (même sous ses formes les plus détournées) et sur la sérénité à accepter ses propres responsabilités. Cette honnêteté à prendre lucidement conscience de ses responsabilités est une démarche essentielle à laquelle conduit nécessairement toute cure analytique. Et l'expérience nous met en garde contre l'angoisse à faire le bonheur du monde qui se doublerait de l'oubli de faire le bonheur de ceux qui nous touchent de plus près.

2° Quelle facilité a un esprit bien équilibré à accéder à l'angoisse proprement humaine ?

En fait, cette angoisse humaine ne bénéficie-t-elle souvent pas de l'aiguillon que donne une racine d'angoisse névrotique ? Qu'aurait été le message de Pascal ou de Kierkegaard, s'ils n'avaient pas été poussés à l'angoisse métaphysique et religieuse par leur angoisse névrotique incontestable ? Dans quelle mesure alors ces piments, subjectivement heureux pour leur propre ascension, ne risquent-ils pas de contaminer certaines préoccupations de ces maîtres à penser, ce qui est particulièrement grave pour leurs épigones ?

3° Quelle recette proposer à l'angoisse qui alourdit une existence ? La thérapeutique a-t-elle humainement le droit de la faire disparaître complètement ? N'est-ce pas éteindre une flamme qui peut jouer un rôle salutaire ?

Inversement, une angoisse qui s'apaise ou disparaît par une très sincère expérience chrétienne était-elle nécessairement d'ordre exclusivement moral ? Toutes ces expériences à thèmes religieux ou moral comportent nécessairement une signification interpsychologique qu'il ne convient pas de sous-estimer. La légèreté de cœur après une confession ou un témoignage oxfordien ne peuvent-ils pas faire illusion ? L'absence de l'angoisse pose autant de problèmes que sa présence.

Il y aurait, en effet, toute une phénoménologie à faire sur ce thème de l'absence d'angoisse. Car sur le plan des valeurs humaines, il semble que la paix est le corrélatif nécessaire de cette véritable inquiétude humaine, fruit des exigences de l'esprit dans la plénitude de son équilibre.

4° Que dire de l'angoisse collective qui a sa vie propre, mais utilise le patrimoine commun à toute vie psychologique individuelle ? Il semble que l'anonymat qu'une collectivité impose à l'individu le fait régresser à un stade moins adulte, et le prédispose à des identifications peu constructives. Quelle valeur humaine donner alors à tel mouvement de masse ? N'y a-t-il pas risque à identifier cette valeur avec celle du thème social, politique, religieux proposé avec exaltation ou autorité ?

5° Et que dire des natures ou des circonstances d'exception qui commandent des attitudes inhabituelles, qu'il serait abusif de qualifier d'emblée d'anormales. La psychologie spécifique du saint, du héros, du martyr, du torturé, du grand homme, de l'assujetti, semble encore fort mal connue.

L'angoisse demeure un problème grave dans toute vie humaine. Les préoccupations analytiques cherchent inlassablement à lever les équivoques derrière bien des témoignages. Mais ce n'est que le côté négatif de leurs recherches thérapeutiques. Celles-ci poussent activement l'homme à se réaliser pleinement lui-même, au delà des piétinements infantiles. Elles ne peuvent donc que l'orienter vers une constructive inquiétude, qui est l'acceptation entière et sereine de toutes les responsabilités posées par l'éternelle dialectique du « je » et du « toi ».

*Bourg-en-Bresse — Septembre 1953.*

Dr Nodet.

# L'EXTASE DANS LA DOCTRINE SPIRITUELLE DES PÈRES GRECS

La racine du mot « extase » signifie évidemment un état hors de, un déplacement, surtout lorsqu'il s'agit d'un esprit se trouvant comme hors de lui à la suite d'un choc physique ou émotionnel ou d'un mauvais ajustement. C'est dans ce sens que la plupart des écrivains classiques ont employé le mot et que nous le trouvons sous la plume des Pères de l'Église, par exemple, dans le *Contra Celsum* d'Origène (ch. III, 24), où il est juxtaposé à *mania*; dans Evagre le Pontique (*De vitiosis cogitationibus*, IX); dans le Commentaire de Procope de Gaza sur Isaïe, VIII, 19, et dans d'autres. Cet état peut avoir, soit une cause purement physique telle qu'une intoxication (Méthode, *Symposion*, V, 5 et 6), soit une cause psychologique comme la frayeur (Epiphane, *Contra haereses*, XLVIII, 5, et Chrysostome, *Homiliae in Genesim*, XXXVII, 2). On en trouve un exemple intéressant dans le Pseudo-Jean Damascène (*Barlaam et Joasaph*, ch. XXV) lorsqu'il dit que l'extase générale causée par la seconde venue du Christ sera telle que les puissances du ciel elles-mêmes seront saisies de frayeur.

Dans un sens plus spécifiquement chrétien, cette sorte d'extase est causée par le péché. Cette conception prend sa source dans l'exégèse du psaume 30 intitulé « Psaume pour David en extase », dont le verset 23 commence ainsi : « Mais j'ai dit dans mon extase : je suis rejeté de ta vue. » Athanase soutient que le mot extase signifie ici le péché lui-même. Il dit dans son exégèse du psaume : « L'*extase* ne signifie rien

'autre que le péché lui-même, par lequel l'âme *sort*, pour insi dire, de la rectitude de l'esprit. »

Théodoret est du même avis en faisant l'exégèse du psaume, andis que, assez étrangement d'ailleurs, Grégoire de Nysse, e tenant aucun compte du verset 23, l'interprète littéralement comme « se trouver éloigné d'une mauvaise compagnie ».

Mais il nous faut nous tourner vers un autre passage de 'Ancien Testament, où le mot est employé d'une façon plus roche de celle des temps qui ont suivi, pour désigner l'extase mystique. Le profond sommeil qui s'abattit sur Adam uand Ève fut tirée d'une de ses côtes (Gn., 2, 21) est appelé xtase dans la traduction des Septante; Méthode le prend pour ype de l'extase du Christ sur la Croix lorsque l'Église surgit e la blessure de son côté à lui, le second Adam, comme adis Ève du côté d'Adam. Car c'est pour l'amour de l'Église que le Logos quitta son Père céleste et se joignit à la femme t « a dormi de l'extase de la souffrance » (*Symposion*, III, 8). léthode ne va pas plus loin dans la recherche du sens exact u mot extase. Mais les Pères qui viendront après lui affirmeront explicitement que l'extase d'Adam ne fut pas un état le torpeur inconsciente ni une aliénation de l'esprit. Epiphane crit ainsi (*Contra haereses*, XLVIII, 6) : « Il l'appela extase ar ce qu'il ne ressentit, à ce moment, aucun mal, tandis u'Il (Dieu) lui prenait une côte pour lui en façonner une pouse. Mais, continue Epiphane, son esprit et son intelligence e se trouvaient pas dans un état d'aliénation, car dès qu'il 'éveilla, il sut ce qui s'était passé. » Dans sa *Quinzième Homéie sur la Genèse*, Chrysostome s'évertue à mettre la même dée en relief, de même que Procope de Gaza dans son Commentaire sur le même passage où cette extase d'Adam st comparée à celle des prophètes.

Pourquoi avoir si remarquablement souligné que l'extase l'Adam fut un état parfaitement conscient et rationnel ? Sans ucun doute, pour distinguer la véritable extase de sa contreaçon montaniste dans laquelle les prophètes ou plus fréquemnent les prophétesses devenaient inconscients et balbutiaient eurs prophéties dans un état de frénésie. Dans les extraits le Claude Apollinaire conservés dans les chapitres XVI et XVII lu cinquième Livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, cette forme d'extase est appelée *para-extase*. Dans cet état que, de nos jours, nous appellerions catalepsie, le prophète commence

par « être rempli d'enthousiasme (ἐνθουσιᾶν) et prononcer des mots étranges (ξενοφωνεῖν) », prétendant, comme nous le dit Epiphane au chapitre XLVIII, 4, de ses *Hérésies*, ne pas parler de lui-même, mais n'être qu'un simple porte-parole de l'Esprit divin : « Voici, l'homme est comme une lyre, et moi je suis comme le plectre; l'homme dort, et moi je veille; voici, le Seigneur fait sortir d'eux-mêmes les cœurs des hommes. »

Mais ceci n'est pas l'extase au sens orthodoxe du mot. Depuis les apologistes du IIe siècle, les Docteurs chrétiens ont dit, de façon très explicite, que toute extase d'origine divine, comme celles qu'ont expérimentées les prophètes et les apôtres, n'était pas un état sous-normal, mais supra-normal. Ils n'étaient pas « à l'état normal (ἐν καταστάσει), mais en extase (ἐν ἐκστάσει) », dit Justin le Martyr dans son *Dialogue*, chapitre CXV, 3, lorsqu'ils reçurent leurs révélations. Ils n'étaient pas privés de leurs sens, dit Athénagore dans son *Apologie*, IX, I, mais mus par l'Esprit divin. Théodore de Mopsueste, dans son Commentaire sur Nahum (I, I), est même encore plus explicite : les prophètes, dit-il, reçurent dans l'extase la connaissance de choses ineffables, c'est-à-dire « en dehors de la condition présente », de sorte qu'ils pouvaient se livrer entièrement à la contemplation des choses qui leur étaient montrées. L'extase est alors un état de concentration supra-normale produite par l'action de Dieu; le prophète en extase est, comme Grégoire de Nysse dit de David, élevé en esprit pour qu'il puisse voir « dans une bienheureuse extase la beauté incompréhensible ». Un passage semblable, comparant saint Paul et David, se trouve dans sa *Dixième Homélie sur le Cantique des cantiques*. Mais l'exposé le plus éclairant sur le contraste entre la para-extase montaniste et les extases des saints est peut-être celui d'Epiphane dans son *Contra haereses*. Il écrit : « Les prophètes, il est vrai, étaient en extase, mais non pas hors de raison. Car Pierre était en vérité en extase, mais... voyant, au lieu de l'ordre quotidien des choses, d'autres choses, au delà de ce que voient ordinairement les hommes... Mais voyez comme saint Pierre fut attentif et non pas hors de sens. Car lorsqu'il entendit les mots « Lève-toi, tue et mange », il n'obéit pas comme quelqu'un dont l'esprit est diminué, mais il dit au Seigneur : « Non, Seigneur, etc. »

Le même cas d'extase prophétique, dans laquelle l'esprit

saisit pleinement le sens de ce qu'il voit, se retrouve plus tard dans les extases des saints. Pour autant que je le sache, ce qui paraît être le premier exemple chez les Pères d'une extase de vision est décrit dans les *Homélies* du Pseudo-Macaire (VIII, 3), où la vision d'un autel est racontée avec une grande abondance de détails, « quand l'homme fut en extase ». D'autres extases de vision sont rapportées dans l'*Historia Lausiaca* et les *Apophtegmata Patrum*; l'une de celles qui sont décrites dans ce dernier ouvrage et qui nous montre le Père voyant Notre-Dame pleurant au pied de la Croix a une allure toute médiévale.

L'extase durant laquelle les sens corporels sont suspendus, comme dit saint Nil dans son traité *Ad Magnam* (ch. XXVII), « l'ouïe corporelle, avec les autres sens, était inactive à cause de l'extase », doit avoir été un phénomène assez fréquent dans la vie spirituelle du temps, car Nil, dans le même chapitre, l'appelle la prière des parfaits. Grégoire de Nysse, dans sa *Dixième Homélie sur le Cantique des cantiques*, compare l'extase à une ivresse, une ivresse causée par le vin.

Nous comprenons alors que l'extase n'est pas du tout un état étranger à la spiritualité des premiers Pères. Le Pseudo-Denys, dans le célèbre passage de l'Épître IX, se contente de répéter ce que les premiers Pères, et particulièrement Grégoire de Nysse, qui met l'accent sur l'état de *Methé*, avaient déjà dit. L'enseignement des Pères grecs sur l'extase, en insistant si fortement sur la pleine possession que l'âme conserve de ses puissances quand elle se trouve dans cet état par opposition avec la para-extase de Montan et ses disciples, possède déjà tous les traits essentiels de ce que les théologiens postérieurs, par exemple Thomas d'Aquin et, après lui, Benoît XIV, ne feront que développer.

HILDA-C. GRAEF.

Traduit de l'anglais
par F. RORET.

# LES CHEMINS DE PERFECTION SELON DIVERSES GNOSES

### I. — Histoire

René Grousset : *Sur les traces du Bouddha*, avec dix photographies hors texte et une carte, 2e éd., Plon, Paris, 1952.

Edward Conze : *Le bouddhisme dans son essence et son développement*, préface d'Arthur Waley, traduction de Marie-Simone Renou, avant-propos de Louis Renou, membre de l'Institut, Payot, Paris, 1952.

Pierre Johanns, S. J. : *La pensée religieuse de l'Inde*, préface d'Olivier Lacombe, traduction de Louis-Marcel Gauthier, Vrin, Paris, 1952.

### II. — Techniques de réalisation

Sivananda Saraswati (Swami) : *Übungen zu Konzentration und Meditation*, traduction de Ursula von Mangoldt, Otto-Wilhelm-Barth,Vlg, München-Planegg, 1952.

### III. — Les gnoses contemporaines

René Guénon : *L'homme et son devenir selon le Vedanta*, 4e éd., Les éditions traditionnelles, Paris, 1952.

René Guénon : *Aperçus sur l'initiation*, 2e éd., même éditeur, 1953.

Max Ladner : *Wirklichkeit und Erlösung, Eine Welt-und Inschau im Geiste des Buddha*, Christiani Vlg, Konstanz.

## I

## Histoire

L'ouvrage de Grousset, *Sur les traces du Bouddha*, paru en 1929, a fait l'objet récemment d'un nouveau tirage, au mo-

ment où le livre sur le bouddhisme du spécialiste anglais E. Conze paraissait en traduction française. C'était l'occasion de comparer les résultats de deux historiens de la pensée bouddhique pleins d'intelligente sympathie pour leur sujet. Du Français qui fait revivre pour nous toute une tranche de passé, riche de valeur spirituelle, mais dont l'émotion ne dépasse pas l'admiration de l'esprit, à l'Anglais, entraîné par sa sympathie jusqu'à subir par le cœur le prestige d'une pensée qui lui en devient d'autant plus actuelle, il y a quelque chose de plus en commun que l'intelligence cordiale de leur sujet : la confiance qu'ils accordent tous deux aux méthodes de l'histoire. Ceci est digne d'être souligné dans un bulletin qui présentera certains interprètes qui récusent *a priori* le point de vue de l'histoire, en tant qu'inadéquat à la nature même de la pensée indienne. Il sera donc intéressant, en se limitant à ce qu'un bulletin peut, sans se gonfler outre mesure, essayer d'apporter à un tel débat, de tenter de mettre au clair les options fondamentales qui commandent la manière de nos divers auteurs d'aborder l'étude des chemins de perfection.

Tous s'accordent à refuser toute pertinence à une analyse qui se confinerait dans le domaine de la logique abstraite, puisqu'il s'agit éminemment de « réalisation ». Tous aussi s'accordent à admettre la légitimité d'une réflexion méthodique sur les moyens d'atteindre le but de la vie de l'esprit. Mais la différence entre les points de vue éclate dans le degré d'engagement de chacun dans son étude du sujet. Un Guénon, par exemple, se sert du cadre de l'anthropologie védantique pour illustrer et élaborer sa propre doctrine, qui se doit à elle-même d'être strictement *a priori*. Non qu'il prétende que l'adhésion à ses postulats soit en elle-même efficace de « réalisation » spirituelle. Mais il existe, selon lui, une « tradition » qui, depuis les origines, court sous la trame de l'histoire, se ramifiant en diverses branches dont certaines ont subi un arrêt ou une dégénérescence. Seules les branches vives sont porteuses de vertus efficaces, grâce à un processus d'initiation qui assure la transmission de pouvoirs quasi sacramentels et ouvre l'accès des initiés à la qualité de « parfait ». (Le système proposé par Guénon tend à dessiner la structure rationnelle parfaite de la gnose mystagogique idéale.) Il devient, dès cet instant, évident que l'histoire n'a rien à lui apporter d'autre que le souvenir des malheurs qui ont mis

obstacle à la transmission fidèle du trésor intégral, de soi parfait, au point d'être imperfectible : l'âge d'or est situé dans le passé.

Ladner et Conze, en harmonie profonde avec les résonances bouddhiques de leur pensée, croient à des résurgences possibles, même à la suite d'éclipses totales, de la même sagesse parfaite dans le chef de successifs « illuminés », qui en redécouvrent pour soi, et parfois pour d'autres à leur suite, le chemin. Pour aucun des deux auteurs d'ailleurs l'adhésion au bouddhisme historique — ni à une forme particulière de celui-ci — ne représente la seule façon d'atteindre aux voies parfaites. Ils ne sont pas « gens d'église ». Ladner, conformément au contexte de philosophie allemande auquel il se réfère, découvre dans le bouddhisme une instance qui l'élève par-dessus les méandres inextricables du problème épistémologique issu de l'irrémédiable divorce entre sujet et objet, entre conscience et Dasein. Conze, moins délibérément « gründlich », croit trouver dans le bouddhisme le plus remarquable et le plus pur effort qu'ait tenté l'homme pour dégager de l'existence précaire ce qui, en lui, était capable d'immortalité. « Dans ce livre », écrit-il (p. 25), « je me dispose à décrire la tradition vivante du bouddhisme à travers les siècles, et j'avoue ne pas savoir ce qu'était le « message originel » du bouddhisme... je tiens que la doctrine du Bouddha, conçue dans le plein de son étendue, de sa majesté et de sa grandeur, comprend tous les enseignements qui sont reliés à l'enseignement originel par une continuité historique, qui élaborent des méthodes conduisant à l'extinction de l'individualité en éliminant la croyance au soi ». Ladner, pensons-nous, ferait bon marché de cette continuité, car il pense avoir rejoint immédiatement les intuitions fondamentales qui donnent au bouddhisme sa valeur singulière. L'intérêt que conserve, pour lui, l'étude du bouddhisme historique réside dans ses descriptions d'une méthode pratique de méditation. Conze lui demande le même service, mais voit dans le *développement* touffu des diverses écoles un enrichissement non négligeable, ce qui fait que son attitude, par rapport à l'histoire de la pensée bouddhique, est à celle de Ladner comme celle d'un catholique est à celle d'un protestant quant à la signification de l'histoire des dogmes du christianisme.

L'histoire n'est pas absente du livre du P. Johanns, le dernier, hélas ! écrit par ce vaillant pionnier pendant sa retraite

n Belgique, à la fin de sa carrière missionnaire : *La Pensée religieuse de l'Inde*. Mais pas plus que nos autres auteurs il ne se laisse séduire par l'explication « historiciste ». Historiciste serait, par exemple, l'essai d'expliquer *totalement* la position de Çankara par un dépassement dialectique de l'opposition bouddhique à l'ontologie des Upanishads. Ce qui n'empêche nullement l'auteur de faire usage de cette lumière *aussi*, pour s'efforcer de comprendre la place du grand védantin dans le cours de la pensée indienne. Historien chrétien d'une pensée religieuse non chrétienne, le P. Johanns sait trop la dignité éminente de la personne, et de son effort de vérité, pour réduire la pensée religieuse d'un génie au simple jeu du flux et du reflux dialectique, de la filiation et de l'opposition. En particulier dans ce dernier livre, l'essentiel du mérite de l'auteur est dans son effort pour épouser le mouvement propre de chaque pensée, aussi près que possible du jaillissement original qui lui donne naissance. Et ceci contribue à situer sa critique à un niveau infiniment éloigné de toute vaine polémique. Pour le P. Johanns, une pensée non chrétienne, mais animée d'un authentique idéal de vérité — et de vérité religieuse salvifique, comme c'est le cas en Inde — témoigne jusque dans ses contradictions et ses ignorances de l'unique Vérité qui puisse combler ses requêtes légitimes[1]. A la lumière d'un but qu'elle poursuit en aveugle, mais non, cependant, sans de secrètes prémonitions, l'histoire de la pensée religieuse indienne prend un sens nouveau. Chaque fois que l'erreur la conduit au bord du vide, une impulsion secrète la ramène dans une meilleure direction, sans toutefois jamais suffire à lui assurer l'équilibre dans la voie moyenne, seule à la mesure exacte de l'homme, bien qu'il soit — et parce qu'il est — un pur don divin. Le point de vue du P. Johanns est le seul qui fasse à chaque chose sa juste part : et au contenu objectif de vérité des doctrines, et à leurs errements invétérés, et au caractère original que chacune doit à la grâce propre de son auteur, et au déterminisme historique qui conditionne profondément les modes dans lesquels la pensée est contrainte de se couler. Ainsi, pour faire dûment, « scientifiquement », objectivement l'histoire d'une pensée religieuse, il n'aura pas suffi des com-

1. Cf. *Lumen Vitae*, 1947.

pétences réunies de l'historien et du philosophe, il y faut la sagesse supérieure de la théologie.

Au regard du théologien chrétien, et même au simple regard de l'historien qui n'a pas succombé aux charmes de son sujet, l'histoire du bouddhisme n'apparaît pas aussi « une » dans son développement qu'aux yeux de M. E. Conze, qui renonce d'ailleurs à toute démonstration apodictique de son opinion. Mais elle l'est peut-être plus que de la seule unité que confèrent la continuité historique et les grandes constantes de la psychologie humaine, unité que ne dépasse pas l'humanisme aimable d'un Grousset. La part de préparation évangélique qu'elle comporte, et qui transparaît obstinément, semble confiée par la Providence aux soins de quelque « ange des nations ». Mais si l'on veut pousser cette unité jusqu'à réduire le bouddhisme à un « jugement synthétique *a priori* », à la façon de Ladner, on risque bien de ne plus saisir que le vide, ou pis encore, quelque vapeur échappée à l'enfer. On pourrait, bien entendu, nous rétorquer, à nous chrétiens, que nos vues, à leur tour, sont « *a priori* », mais on juge l'arbre à ses fruits, et il suffit de comparer la manière dont un P. Johanns respecte le donné de l'histoire avec celle d'un Guénon, qui lui impose d'office le masque de l'insignifiance, pour mesurer la distance entre l'*a priori* du système arbitraire et celui, totalement respectueux du réel, de la foi. Le dogmatisme de Guénon, quoi qu'il en dise, n'est pas une sagesse, et si quelque sagesse peut être reconnue à la tournure d'esprit bouddhisante de MM. Conze et Ladner, cette sagesse n'est pas assez réconciliée avec l'être pour qu'elle n'aille pas finalement à se détruire elle-même.

On ne peut mieux dégager la signification du livre du P. Johanns que ne le fait son préfacier, M. O. Lacombe, mais il serait trop long et peu convenable de transcrire ici ces deux pages. Nous passerons rapidement sur les notices brèves qu'il consacre aux grandes figures du vishnouïsme spéculatif. Il avait déjà traité, et plus amplement, des principales d'entre elles dans *Vers le Christ par le Vedanta*. Notons cependant que le mode d'exposition en raccourci qu'il adopte ici augmente encore l'impression de sereine lucidité et de grande profondeur que laissent ces analyses. Signalons la brève mais pénétrante étude du « karman », ce résidu des existences passées, qui charge chaque être vivant à la naissance d'un péché originel dont il serait personnellement responsable.

Nous renverrons le résumé de son étude du Yoga à la section de ce bulletin qui traite des pratiques. Dans sa dernière partie, le livre du P. Johanns contient un commentaire serré, un peu dans la manière de Çankara lui-même, d'un texte capital de ce dernier sur la notion-clef de tout le système : la *mâyâ*. L'intense admiration que le P. Johanns a toujours professée pour le védantin s'y donne libre cours. Une dernière fois, dans ce magistral exposé, il reprend la confrontation de cette puissante synthèse avec les positions fondamentales de la théorie de la connaissance chez saint Augustin et chez saint Thomas. La solide connaissance de toute l'histoire de la philosophie occidentale que montre, dans ces pages, notre auteur, unie à sa familiarité hors pair avec Çankara, donne à ces confrontations une valeur précieuse pour tous les historiens de la philosophie.

L'ouvrage de M. Conze partage avec celui du P. Johanns la qualité éminente d'avoir comme pénétré de l'intérieur, d'avoir épousé le mouvement même de la pensée qu'il nous expose. Il y ajoute cette suprême délicatesse de l'érudit qui parvient à faire oublier sa science, sans cependant réduire en rien ses exigences, mais en la dérobant sous l'allure bonhomme d'une langue sans technicité. Ce qui ne l'empêche nullement de nous faire tenir, quand il convient, quelque définition extrêmement bien frappée, et de nous donner à l'occasion des lumières que nous croyons neuves sur tel aspect de la sagesse bouddhique. Dès le seuil, il nous avertit de la part d'arbitraire qu'il y a à traiter en « philosophie » ce qui est, « par ses origines et ses intentions, *doctrine de salut* et a toujours été caractérisé par son attitude intensément pratique » (p. 13). « La contribution spécifique du bouddhisme à la pensée religieuse réside dans l'importance qu'elle attache à la doctrine du non-soi (*anattâ*)... A cet égard, le bouddhisme diffère grandement de quelques-unes de nos doctrines d'Occident. Par exemple, dans la philosophie d'Aristote, l'idée d'appartenance (*huparkhein*) est traitée d'une manière toute dénuée de critique, comme une donnée ultime de l'expérience : la logique et l'ontologie d'Aristote sont entièrement fondées sur elle » (pp. 16-17). « Le génie propre du bouddhisme est dans les méthodes qu'il a élaborées pour imprimer la vérité du non-soi dans nos esprits qui y répugnent... Le point de vue bouddhiste ne plaira qu'aux gens qui sont entièrement désillusionnés du monde tel qu'il est et d'eux-mêmes, extrêmement

sensibles à la peine, à la souffrance et à toute espèce de désordre, ayant un désir immense de bonheur, une capacité considérable de renoncement. Aucun bouddhiste ne suppose que tous les hommes soient capables ou désireux de comprendre sa doctrine » (p. 20). Cette dernière note convient à toute *gnose*. La part la plus neuve du livre concerne la naissance et le développement de la doctrine de la Prajñâpâramitâ, la *Sophia* bouddhique. On y décèle d'intéressants parallèles avec le développement contemporain d'une mystique néo-platonicienne dans le milieu alexandrin. Ne citons que cette doctrine de l'Avatamsaka (entre 150 et 400 ap. J.-C.) : « Le seul principe éternel de l'univers, qui est la *sérénité d'esprit*, se réfléchit dans le cosmos; sa présence charge toutes choses de signification spirituelle, ses mystères peuvent être observés partout : au moyen d'un objet quelconque, on peut engendrer toutes les vertus et approfondir les secrets de l'univers entier » (p. 162). Cette lecture en filigrane dans l'univers du principe de son intelligibilité est tout à fait dans l'esprit d'un Philon, d'un Plotin ou du pseudo-Denys.

Ces quelques textes donneront, pensons-nous, le goût de lire un livre bien écrit et bien traduit, qui traite de façon originale un très grand sujet, et que d'excellentes tables contribuent à faire un outil précieux pour suivre la filière des diverses branches de la pensée bouddhique.

Inutile de vanter le charme des ouvrages de Grousset. La manière de celui qu'on vient de rééditer est des plus attachantes, car c'est en suivant pas à pas les traces du pèlerin chinois Hiuan-tsang (629-645), au cours de son voyage aux lieux saints du Bouddha, qu'il nous invite, dans ces pages, à de nouvelles joies de l'esprit, par le contact vivant avec l'art et la pensée d'une société extrêmement cultivée. A cette époque où l'Occident fait peau neuve, la vierge aux yeux pers semble en effet avoir quitté les rivages méditerranéens pour émigrer, par les routes de la soie, vers les steppes et les hauts plateaux de l'Asie centrale. La remarquable personnalité du moine philosophe qui occupe le centre de cette fresque, la science avertie de l'auteur qui fait revivre, à partir des documents archéologiques récemment exhumés, le cadre de son aventure, enfin le style aisé de l'académicien concourent à soutenir l'attention tout au long des 328 pages du livre. Notons cependant que la clarté cartésienne du français n'est pas toujours aussi apte à capter le message subtil du boud-

dhisme que ne l'est la tournure d'esprit, moins nette mais plus souple, de l'anglais. En particulier, la tendance des chercheurs a été, ces derniers temps, à mollir la tension des traits qui tendraient à écarter trop largement l'un de l'autre les deux Véhicules, ce qui donnerait raison à Conze contre Grousset.

## II

## Techniques de réalisation

Le livre du Swâmi Sivananda Sarasvati, que l'on connaît déjà dans sa version française : *La pratique de la méditation*, vient d'être traduit en allemand avec grand soin par Ursula von Mangoldt[2]. La lecture d'un ouvrage sincère, écrit par un auteur compétent comme celui-ci, devrait suffire à mettre en garde ceux qui veulent partir inconsidérément à la conquête de la *samâdhi*. Si on ouvre le livre à la page des témoignages de disciples, que trouve-t-on ? Phantasmes lumineux, sensations de désincarnation, impressions auditives, etc., parfois accompagnés d'euphorie, mais aussi, souvent, d'angoisse, ou des deux mêlés. Bien entendu, le but est par delà ces accidents sensibles, qui devront disparaître, y compris les éblouissantes apparitions de l'ishtadevatâ[3], aux bras chargés — comme par hasard — de ses attributs propres. Mais c'est alors dans l'abolition de toute conscience personnelle que l'on pénètre dans la béatitude de la *samâdhi*, ce qui signifie à notre sens le renoncement à ces pouvoirs suprêmes de l'homme : le *vouloir* et l'*aimer*. On nous dit bien que le *samâdhi* est tout amour, mais comme il ne peut s'agir d'un amour de personne à personne, nous ne pouvons interpréter cette affirmation que d'une sorte d'harmonie où le soi se fond dans « tous-les-êtres », dans le prolongement de cette bienveillance généralisée, et un peu « désossée » par défaut de discernement moral, qui est l'ersatz hindou de la charité. Qu'une volonté forte soit requise pour atteindre la parfaite *samâdhi*, nous n'en doutons pas; mais son exercice est essentiellement négatif, et vise en fait à l'abolition de sa propre

2. Signalons cependant que la traductrice ne s'est pas rendu compte que les indications phonétiques de l'édition française destinées à déterminer la prononciation des mots sanskrits devaient être réadaptées à l'allemand (p. 363).
3. Divinité choisie comme objet de la méditation.

activité. Pour nos lecteurs aristotéliciens, disons que l'acte second est méprisé et mis au service d'un retour à l'immobilité passive de l'acte premier. Cette démission de l'esprit a pour motif la conscience douloureuse des limites que lui impose la condition charnelle. Mais ce n'est pas vraiment les transcender que parvenir à en étouffer les manifestations conscientes, même s'il subsiste une certaine expérience euphorique de l'âme isolée de toute excitation périphérique. La perfection au sens chrétien est d'un tout autre ordre et est compatible avec un profond sentiment de la misère de notre guenille corporelle.

Ceci dit, ne décrétons pas que tout est sans valeur et qu'il n'y a pas de leçons à tirer de la longue tradition ascétique où se fondent les directives spirituelles de notre Swâmi[4]. Le P. Johanns, dans la partie de son livre où il traite du Yoga, montre une voie peut-être féconde pour distinguer le bon grain de l'ivraie. Il montre — après d'autres — que l'itinéraire du Yoga n'est pas sans profonde analogie avec les étapes classiques parmi les auteurs mystiques de l'Occident. La voie purgative correspondrait à l'annulation des effets asservissants du karman. Par là, on retrouverait l'état d'innocence originelle. L'obstacle principal à vaincre dans cette voie est l'*asmitâ*, ce subtil attachement à sa propre perfection qui rend impossible aux âmes qui jouissent, dans les paradis, du fruit de leurs bonnes actions de trouver le chemin de la libération. L'*asmitâ* est, en somme, cette *superbia vitae* qui guette ceux qui se sentent déjà avancés dans les progrès de la « vie angélique » et tous ceux qui, comme Lucifer ou Adam, se surprennent à contempler la splendeur de leur innocence originelle. Les prescriptions pratiques pendant cette étape se ramènent toutes à l'*agere contra* qui purge les facultés inférieures des séquelles invétérées de la concupiscence. C'est à la voie illuminative que se rapportent les techniques de concentration mentale : *dhâranâ*, *dhyâna*, *samâdhi*. Par ce moyen le yogi est conduit à la connaissance discriminante qui lui fait distinguer infailliblement ce qui vient du fond propre de l'âme de ce qui vient des jeux trompeurs de *mâyâ*. Mais ce

4. Elles se dégagent cependant mieux dans l'article du Swami Siddheswarananda, paru dans le volume des *Études carmélitaines* : *Technique et Contemplation*, pp. 17-38, grâce à la fois aux études parallèles parmi lesquelles il s'inscrit et aux qualités propres de l'exposé d'un auteur que l'on sent déjà familiarisé avec les habitudes du public intellectuel de langue française.

ne sera qu'au bout de la voie unitive que les relations avec la nature seront abolies grâce à la « connaissance suppressive », faite d'impressions destructives de tout objet distinct qui tenterait de s'emparer du champ de la conscience. Seules ces impressions-là trouvent accueil. Finalement, l'âme devient elle-même pure connaissance, mais sans objet. Elle a conquis la *kaivalya*. Son isolement parfait lui confère une sorte de « sainteté ». C'est la seule sainteté dont puisse rêver l'homme et qu'il puisse — peut-être — atteindre par ses seules forces. Mais ainsi que le note aussitôt le P. Johanns, cette sainteté n'est pas munie de tous les caractères de l'authenticité, car la sainteté de l'homme « doit être dirigée vers un autre ». L'arrachement à soi, la mort du moi, n'ont leur vrai sens que dans la mesure où le vide qu'ils creusent en nous nous rend plus attentif à celui qui parle dans le silence du cœur, à cet *antaryâmin* qu'ont su reconnaître les maîtres vishnouïtes, mais dont ils n'ont pas pu reconnaître — faute d'avoir entendu le message du Christ — l'exacte nature.

Pour clore notre critique du livre de Sivananda Saraswati, notons que ses descriptions des états de conscience en cours de méditation et des tentations qui guettent l'âme lorsqu'elle s'avance dans la nuit des sens sont pertinentes et même parfois excellentes. (Nous pensons à telle page savoureuse sur les dangers qui guettent les spirituels qui voudraient fonder un *ashram* et faire des disciples.) Aussi, souscrirons-nous à l'avis de présentation imprimé au revers de la jaquette — au décor très suggestif, et qui protège dignement une reliure, elle aussi, pleine d'originalité — lorsqu'il recommande ce livre au religionniste, à l'anthropologue, au médecin, et surtout au psychologue des profondeurs. Mais lorsqu'il veut nous faire croire qu'on y trouve le remède universel à tous les maux de notre époque, il nous est impossible de répondre *amen*, car même en supposant le remède excellent en soi, il reste que son emploi ne va à rien moins qu'à supprimer tout commerce entre les mortels, et ressemble en cela au remède proposé par certains ascètes encratites du début du christianisme. Le Swâmi ne nous semble pas avoir profité à fond des leçons, pourtant anciennes et vénérées dans son pays, que donne Krishna à Arjuna dans la *Bhagavad Gîtâ*, et qui tentent de résoudre dans le cadre des présupposés indiens le problème du devoir d'état. Et, même en supposant que l'on puisse raisonnablement rêver à parquer tout le troupeau humain dans

les *ashrams*, il faudrait encore se demander si toutes les constitutions physiques, et surtout mentales, parviendraient à subir sans dommages les tensions considérables qui naissent au cours des processus d'isolement de l'esprit. Bref, comme tous les saluts par la gnose, le Yoga exige par son essence même des sujets d'élite (il les suppose préparés par de nombreuses renaissances antérieures), qui soient nantis dès le départ de toutes les conditions du succès. On semble inviter tous les passants à entrer dans la voie, et effectivement les premiers pas vont dans une direction salutaire : l'ascèse du corps et de l'imagination, mais plus loin beaucoup ne pourront plus suivre, et quant aux autres, ils leur faudra pousser le renoncement jusqu'aux mutilations des facultés supérieures privées de leur exercice naturel. La coïncidence de certains phénomènes psychologiques avec ceux que présentent les témoignages des mystiques chrétiens ne doit pas nous leurrer : Dieu est absent de ces tentatives forcenées de l'homme pour se suffire à lui-même. Qu'une âme naïve — et secrètement animée par la grâce —, née dans les ténèbres du paganisme, trouve en tâtonnant le long de ces voies, qui frôlent l'abîme, des promesses de lumière, il se peut, mais ces aventures ne sont pas à recommander à ceux qui ont l'Évangile et l'exemple des saints[5].

## III

## Les gnoses contemporaines

Le « traditionalisme » de Guénon se fonde sur des conceptions étroitement apparentées à celles des grands gnostiques chrétiens hérétiques du IIe siècle : les lumières d'une « révélation » se transmettent depuis toujours par la voie de sacrements initiatiques, et éveillent en celui qui la reçoit le germe d'une réalisation de soi qu'il lui reste à mener dûment à son terme. Pas de pensée plus lucide, plus cohérente que celle de Guénon; une fois les principes posés, les conséquences, jusqu'aux ultimes, intrépidement, se dévident. Le dogmatisme

5. L'ascèse chrétienne, quoique radicale dans l'esprit qui l'anime, demeure tempérée à la fois du côté de l'homme, par la prudence chrétienne qui respecte humblement les limites de la nature, et du côté de Dieu, qui transforme par sa grâce la croix en un joug doux et un fardeau léger.

du théologien scolastique le plus audacieux à conclure apparaît timide en comparaison.

Dans *L'Homme et son devenir selon le Vedânta*, on retrouve bien les thèmes familiers au Swâmi Sivananda, mais ce n'est jamais Guénon qui eût invité les religionnistes, anthropologues et *tutti quanti* à venir ramasser les miettes de son festin. Et par ailleurs, le respect de Guénon pour le Véda est certes moins naïf que celui du dévot indien. En fait, et quoi qu'il en dise, la « théologie » de Guénon tire ses principes, non des « Écritures », mais bien des intuitions, supposées infaillibles, de son auteur.

Guénon, virtuose de l'algèbre des signes sacrés, grâce à un emploi judicieux de l'analogie et du symbole, a réussi à composer, au moyen de tous les mythologoumènes rencontrés dans les traditions sacrées, de tous les mouvements spirituels qui ont laissé une trace dans la mémoire des hommes, un espèce de robot d'homme religieux plus complet que nature[6]. La déformation professionnelle du théologien conduit à ce genre d'aberrations chaque fois que le sens religieux et les exigences rationnelles réunis tentent de se satisfaire en dehors de la soumission de l'esprit au donné révélé. Les « sagesses » qu'on nous propose sont d'autant plus belles que ce ne sont que mannequins de cire qui n'ont jamais eu d'âme et qui ne se meuvent que d'un mouvement d'emprunt. Comme ce sont de très bonnes imitations, on peut parler par analogie de toutes leurs parties comme si c'était du « vrai ». « L'homme et son devenir » représente la *prima secundae*, tandis que les *Aperçus sur l'Initiation* sont l'esquisse déjà assez élaborée du traité des sacrements et de l'ecclésiologie de la *Somme* de Guénon. Ce scolastique attardé n'aurait que mépris pour l'essor actuel de la théologie positive, dans laquelle il verrait certes au travail le ferment moderniste, car toute la « métaphysique » guénonienne, ainsi qu'il aime désigner son schéma de gnose, est dressée contre l'illusion d'un « progrès », d'un « développement » ou de quelque « révolution » que ce soit. Il est vraiment étrange de comparer à cet égard sa position avec l'adogmatisme systématique si commun parmi les classes

6. Il a eu dans cette voie au moins un illustre prédécesseur, qui semble même avoir mieux réussi que lui à conserver quelque chose de la vie à son monstre, peut-être parce qu'il l'avait bâti de façon plus empirique par des greffes savantes pratiquées sur le vieux corps sclérosé de la religion iranienne, à savoir : Mani.

hindoues cultivées de nos jours. L'argument par lequel cette vague religiosité indienne s'est peut-être gagné le plus de sympathie dans un monde intellectuel occidental qui a subi l'influence du relâchement dogmatique protestant est précisément son défaut total d'exclusivisme sectariste. En fait, l'Inde a bel et bien connu le fanatisme sectaire, il peut même se rallumer à tout moment, et le sentiment contraire n'a pu naître qu'au niveau de cette indianité diffuse à travers presque tous les avatars particuliers du sentiment religieux hindou. Une certaine apologétique hindouisante a tendu à lier cette attitude de tolérance à la nature même de la révélation védique. Il est certain que l'affection de Guénon pour le Vedânta vient de ce que, lui aussi, il a cru y trouver un « par-delà » toutes les religions particulières, mais loin d'en prendre prétexte pour concilier dans une théosophie accueillante des restes diffus de sentiment religieux avec une incapacité toute moderne à adhérer à quelque credo que ce soit, il a figé en credo tout un système « métaphysique », perle précieuse cachée, selon lui, sous l'amas de surcharges et de dégénérescences qui donnent aux diverses sectes leur visage particulier.

Mais l'historien des religions est appelé par métier à causer quelques difficultés au traditionalisme de Guénon, car ce n'est que grâce à un choix arbitraire et à une interprétation par voie d'autorité qu'il peut prétendre retrouver la substance de son credo abstrait et universel sous la masse des données religieuses particulières. Or la méthode de l'histoire ne connaît pas ces préjugés, et si elle a souvent le tort de ne pas distinguer assez l'essentiel de l'accessoire, et tend par là à tout niveler à l'étage le plus matériel, sa protestation devant les procédés de chirurgie esthétique à la Guénon demeure gênante pour ce dernier. Mais il rend aux historiens leur mépris avec usure. En possession de sa « vérité », ce grand initié accuse les religions d'avoir étriqué dans les limites étroitement intéressées du *do ut des* des rachats et des expiations, les dimensions, essentiellement hostiles à toute relativisation, du « soi », présence en nous de l' « Homme universel ». Dans cet avatar étrange qu'on dirait issu de la religion positiviste d'A. Comte, tout ce qui subsistait chez Çankara, jusque dans les affirmations les plus audacieusement métaphysiques, d'authentique humilité religieuse devant le transcendant s'évapore, pour faire place à la comique assurance que

saint Irénée dénonçait déjà chez les gnostiques de son temps[7].

Ce que Guénon a bien vu, démarquant sans doute les résultats des grands théologiens médiévaux dans leur détermination de la nature de la foi, ou peut-être guidé par la distinction kantienne entre noumène et phénomène, c'est que le germe de la vie spirituelle n'est pas dans le prolongement d'un Yoga qui demeure, par le type même de sa négation, foncièrement relatif au monde des apparences, malgré que son but affirmé soit précisément de les faire disparaître. Le Yoga peut être pratiqué en dehors de tout dogmatisme, mais ceux qui y mettent leur suprême recours renient l'ordre « métaphysique ». On pourrait presque définir ainsi le bouddhisme comme un Yoga qui aurait paradoxalement dogmatisé sa pratique abolitrice du « moi ». Aussi Guénon voue-t-il à l'abomination les spirites et autres « sensualistes du paranormal », à qui échappe entièrement la vraie nature de l'esprit, qu'il sépare des apparences sensibles bien plus radicalement que l'Inde n'a pu le faire, elle qui n'a jamais connu rien d'analogue au cartésianisme.

Il y a un fond de rationalisme à la base de toute théosophie. Ce fond ne peut empêcher l'homme d'être un « animal religiosum », et peut-être pourrait-on définir le système théosophe comme un produit de puissantes exigences rationnelles nourries par un sentiment religieux qu'elles ont commencé par couper de la foi. Guénon en serait un bon exemple, et la foi a dû sans doute lui apparaître comme le veule renoncement de l'intelligence devant les idoles du pharisaïsme conformiste des prêtres et du sentimentalisme religieux débridé des fidèles. Ladner nous fournit, à la première page de son livre, les raisons de sa propre mise en garde contre la foi. On dit qu'elle remue les montagnes; il se peut, mais « elle n'est pas capable d'offrir une connaissance sans ambiguïté et inébranlable, puisqu'elle ne s'enracine pas dans le fondement du réel, mais dans celui de l'illusion. Elle se fonde

7. « Mais si quelqu'un, telle une petite brebis, fait don [aux « parfaits »] de lui-même en les imitant, et en recevant leur ἀπολύτρωσις, il devient si enflé d'orgueil qu'il s'imagine n'être plus ni au ciel ni sur terre... il s'avance d'un air important en regardant en l'air avec l'ostentation d'un coq. Certains d'entre eux déclarent qu'une bonne conduite est nécessaire pour recevoir en eux « l'Homme qui vient d'en haut ». Aussi feignent-ils la gravité avec une certaine affectation. Mais beaucoup méprisent ⟨ces scrupules⟩ puisqu'ils sont déjà « parfaits » : ils vivent sans retenue, dans le dédain ⟨de tout⟩; ils s'appellent eux-mêmes les « Spirituels »... » *Adv. Haer.*, III, 15, 2.

sur le pur souhait (*Wunsch-Denken*), sur des postulats et des préjugés qui se perdent dans le transcendant, et par là échappe à toute évidence (*Anschaulichkeit*) qui seule assure certitude authentique (*Gewissheit*). La foi est « mienne », mais *mien* signifie insécurité, imprécision, pure possibilité, mais aucunement authenticité, et c'est pourquoi, de ce côté, il n'y a pas de clarté à attendre ». Et voilà Ladner embarqué à la poursuite d'une évidence ultime, et d'abord d'une méthode pour l'atteindre. Il fait choix du Yoga, car c'est lui qui est en réalité à la base de la méditation bouddhique, dont les théoriciens sont la source immédiate de notre auteur. Mais, par delà le Yoga, il a perçu dans le renoncement bouddhique au « soi » le sacrifice indispensable pour atteindre l'aséité divine qui le situera hors du monde du devenir. Avant d'entreprendre une route toute semblable à celle dont le Swâmi Sivananda a marqué les jalons, Ladner va nous exposer, en la traversant de références à Schopenhauer, à Nietzsche, à Kant et à Gœthe, l'épistémologie qu'il bâtit en s'inspirant du bouddhisme. Le monde de l'être est grevé congénitalement de la tare de l' « être-tel », aussi est-ce dans un état qui échappe aux catégories de l'être et qui ne peut se définir imparfaitement que comme l' « être-délivré » qu'on peut espérer échapper au cycle infernal des renaissances. Une fois de plus, l'idéalisme allemand aura fourni un terrain de choix pour la semence bouddhique.

Avant de clôturer ce bulletin, nous voudrions faire mention de la parution récente du second des *Cahiers* de Simone Weil. Non que nous placions l'auteur de ces pages, qui témoignent d'une personnalité spirituelle de très haute valeur, sur le même plan que Guénon ou Ladner. La vie de Simone Weil suffit à témoigner que chez elle l'aspiration aux « réalisations » spirituelles ne l'avait pas coupée, comme au sein d'un rêve, de la misère des autres, mais au contraire l'avait toujours penchée davantage vers les innombrables visages de la personne humaine en proie à la souffrance. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elle a penché à croire que la diversité scandaleuse des credos religieux devait se résoudre par la confection d'un extrait quintessencié, confection à laquelle elle s'applique d'une main délicate et respectueuse, mais intrépide. Elle n'a jamais, comme Guénon, tout à fait succombé au vertige du « système », peut-être parce qu'elle avait reçu la grâce d'une rencontre plus authentique avec la réalité

spirituelle. Mais si sa tête puissante a su garder quelque équilibre au milieu de spéculations hasardeuses, nous craindrions fort que beaucoup de ses lecteurs ne saisissent pas la part de réserve qu'elle maintient héroïquement au cours de ses plongées intellectuelles les plus audacieuses dans les abîmes conjugués de la théodicée et du problème du mal. Ce qui, au cours de ses pages, fait si souvent penser aux spéculations des gnostiques chrétiens d'Alexandrie, orthodoxes ou non, c'est le fond commun platonicien sur lequel des esprits apparentés par une même hantise du problème du mal — posé ici en dehors de toute relation immédiate au péché — ont élevé une altière méditation, armée des instruments dialectiques les plus délicats et les plus puissants. Nous ne prétendons nullement, en ces quelques lignes, avoir donné une idée exacte du bouleversant contenu de ces cahiers, mais seulement les avoir plus ou moins situés par rapport à l'objet principal de ces pages.

*La Sarte (Belgique).*

fr. H. CORNÉLIS, O. P.

# A PROPOS DES VŒUX SIMPLES PERPÉTUELS

*Un correspondant nous écrit :*

Dans le numéro 26 du *Supplément de La Vie Spirituelle* (15 septembre 1953), la note de la page 267 dit que, par le vœu de pauvreté, le religieux s'attache *publiquement, visiblement, à tel régime de pauvreté qui peut d'ailleurs varier d'une religion à une autre, mais qui comporte toujours ceci de commun qu'on n'y possède rien en propre.*

Il est absolument faux qu'en n'importe quel institut religieux le régime de pauvreté comporte toujours qu'on n'y possède rien en propre.

Dans les Ordres proprement dits, la profession solennelle, par laquelle seule on renonce, de droit, à toute possession, n'est-elle pas précédée par un temps plus ou moins long — trois ans au minimum — de profession simple ?

Les deux tiers environ des religieux du monde et probablement 80 à 90 % des religieuses émettent des vœux perpétuels qui ne sont que des vœux simples et donc « conservent la propriété de leurs biens et la capacité d'en acquérir d'autres » (Code de Droit canonique, Canon 580, § 1); « il ne leur est pas permis de les donner » (Can. 583, § 1). Toutefois, tout religieux, dès avant la profession qui clôt le noviciat, doit « céder l'administration de ses biens à qui bon lui semble et disposer librement en faveur d'autrui de leur usage et de leur usufruit » (Can. 569, § 1).

La vérité demande qu'on ne laisse pas croire au dépouillement total de tous les religieux. Si les « profès solennels » s'attachent à un régime de pauvreté qui exclut la possession de quoi que ce soit, et par là rejoignent parfaitement le conseil du maître : *Va, tout ce que tu possèdes, vends-le et donne-le aux pauvres* (Mc., 10, 21), les « profès simples » — que leur profession soit temporaire ou perpétuelle — s'attachent à un régime de pauvreté qui

exclut seulement l'usage libre de leurs biens. Les profès simples ne pratiquent donc qu'imparfaitement le conseil évangélique; toutefois l'Église estime qu'ils le pratiquent d'une manière suffisante pour être comptés parmi les religieux.

Dans diverses Congrégations, notamment dans plusieurs de fondation récente, des religieux s'interrogent sur leurs vœux perpétuels qui ne peuvent être que des vœux simples. Ils comprennent très bien que des Congrégations qui les désirent n'aient que de tels vœux. Mais eux-mêmes éprouvent une souffrance réelle, venant du sentiment qu'ils ne peuvent pas pratiquer, selon toutes ses exigences, le conseil évangélique de pauvreté (comme d'ailleurs celui de chasteté; un mariage contracté par quelqu'un qui n'a émis que le vœu simple de chasteté est valide; leur don ne peut être complet).

Ces religieux ne souhaitent pas émettre des vœux solennels qui ne correspondent pas à la nature de leurs instituts. Certains d'entre eux souhaiteraient alors qu'il y ait deux degrés de « vœux simples perpétuels » : un degré *mineur* correspondant au vœu simple tel qu'il est déterminé par la législation actuelle de l'Église, — un degré *majeur* : ceux qui émettraient de tels vœux simples majeurs rejoindraient parfaitement les conseils évangéliques. En ce qui concerne la pauvreté, ils renonceraient, par leur profession simple perpétuelle non seulement à l'usage libre de leurs biens, mais encore à la possession de quoi que ce soit.

On a dit que la Sacrée Congrégation des Religieux préparait un nouveau statut des vœux simples. Au nom du Souverain Pontife, la Sacrée Congrégation des Religieux a accordé à des instituts, où les vœux perpétuels ne sont que des vœux simples, la possibilité d'un renoncement total à toute possession par la profession perpétuelle; serait-ce un premier pas vers l'adoption d'une législation grâce à laquelle les membres des Congrégations le demandant pourraient émettre des vœux perpétuels portant sur les conseils évangéliques pris selon toutes leurs exigences; en somme, de tels vœux rejoindraient les vœux solennels, mais uniquement en ce qui est relatif aux conseils du Maître?

*Nous reconnaissons que la distinction canonique entre vœux simples et vœux perpétuels pose une douloureuse question au théologien. Elle accuse une fois de plus le « fossé » que nous signalions page 264 du même* Supplément *de septembre 1953 entre la « science des théologiens et celle des canonistes ».*

*Le théologien se place en effet du point de vue des objets qui définissent les « états ». A cet égard nous signalions que ce n'est pas la vertu de pauvreté qui définit l'état religieux, mais un certain type social et déterminé de pauvreté commune à laquelle on s'attache, concrètement, par vœu. Il est certain que du point de*

*vue théologique, cet état social de pauvreté, pour être un état « religieux », conforme aux conseils évangéliques, doit comporter ceci de commun qu'on n'y possède rien en propre. Tout ce qui ne relève pas de cette définition doit être considéré théologiquement comme une réalisation en quelque sorte analogique de l'état religieux de pauvreté. Cela ne peut être appelé état religieux que d'une façon seconde, par rapport au « premier analogue » qui, lui, justifie pleinement la définition.*

*Le canoniste se place à un autre point de vue. Il considère tous les « états » qui existent concrètement aujourd'hui, qu'ils relèvent, au premier degré analogique ou au second, de la définition théologique, et il étudie les lois qui les concernent. Aussi n'y a-t-il pour le théologien qu'un état religieux, tandis qu'il y a pour le canoniste plusieurs types de vœux qui font appel, chacun, à des lois différentes.*

*Mais il y a lieu de souhaiter que les déterminations canoniques ne finissent pas, dans les distinctions pratiques, par faire oublier les principes théologiques, et dans le cas également évangéliques, dont la loi doit aider la mise en exercice et non la contrarier plus ou moins. Aussi sommes-nous tout à fait d'accord avec notre correspondant.*

# LA FORMATION DOCTRINALE DES CONTEMPLATIVES

Quelques indications méthodologiques permettront de situer ce rapport [1]. La documentation qui a servi à l'établir a été fournie, non seulement par les Carmélites, mais aussi par d'autres Ordres contemplatifs. A une enquête personnelle est venue s'ajouter une autre, qui a été menée presque en même temps. Toutes les nuances ont été consultées, depuis les Dominicaines contemplatives les plus intellectuelles jusqu'aux Clarisses, en passant par les Cisterciennes, les Bénédictines, les Carmélites (cela fait donc un certain éventail).

Faire un résumé d'enquête risquait d'amener bien des répétitions et de manquer de fermeté de pensée. Et quoique ces enquêtes aient fourni les matériaux de ce rapport, elles n'en constituent pas l'unique objet. Par ailleurs, il a semblé chimérique de construire dans l'abstrait un plan tout fait, dont les destinataires seraient les contemplatives en général. Sans mépris pour les chiffres et les statistiques, l'essentiel de ce rapport est constitué par quelques réflexions à propos d'une enquête et aussi à l'occasion d'un certain nombre d'expériences faites par des prêtres et des religieux appelés à exercer leur ministère auprès des contemplatives. Par-dessus tout, quoiqu'on s'en défende toujours très mal, nous voudrions éviter tout dogmatisme. Quelques impressions, d'ailleurs sujettes à révision, lui sont bien préférables, fussent-elles même

1. Ce rapport a été donné au cours des journées d'études sur la formation doctrinale des religieuses et paraîtra, avec les autres rapports de ces journées, dans un volume de la collection « La religieuse et les problèmes d'aujourd'hui ».

bien partielles : leur meilleur bénéfice sera d'aider chacun à penser au problème posé. Aux faits cités bien d'autres pourraient venir s'ajouter. L'important est sans doute d'élaborer quelque chose qui puisse vraiment être utile à la formation doctrinale des contemplatives.

Une remarque importante doit être faite dès l'abord, car elle a commandé la rédaction de ces notes : le mot « contemplatives » recouvre, soit dans l'histoire, soit dans l'espace à un moment même de l'histoire, des réalisations si diverses qu'il serait tout à fait téméraire de généraliser *in abstracto* et de dogmatiser ou encore de légiférer pour « les » contemplatives, comme si ce mot recouvrait une réalité partout identique à elle-même. Ce n'est pas à dire qu'il ne corresponde à rien : mais les réalisations en sont tellement diverses et tellement variées, soit selon les familles religieuses, soit à l'intérieur d'une même famille religieuse, selon le recrutement ou selon l'influence qui domine dans une maison et dans une autre, soit encore à l'intérieur de chaque maison, selon les appels particuliers, que la chose la plus redoutable serait une généralisation hâtive, qui mènerait facilement à une sorte de dogmatisme. Cette variété aux nuances multiples existe, c'est un fait d'expérience. Il est bon qu'il en soit ainsi, et il ne peut même pas en être autrement. Cette variété est plus grande parmi les vocations contemplatives que parmi les autres vocations, parce qu'elles n'ont pas, en général, cette sorte de régulation objective qu'ont les enseignantes, de par la matière même qu'elles sont chargées d'enseigner, ou d'autres religieuses à vie mixte, selon l'orientation de leur apostolat. L'incarnation humaine de l'idéal est moins développée et moins précise chez les contemplatives, et c'est ce qui fonde leur diversité. Saint Jean de la Croix, alors qu'il ne s'adressait, du moins le pensait-il dans son humilité, qu'aux Carmes et aux Carmélites, mettait déjà en lumière cette diversité, en un langage où la formulation poétique n'enlève absolument rien à la rigueur de la pensée.

> A la quête de ta trace
> les jeunes filles courent sur le chemin,

c'est-à-dire, commente saint Jean de la Croix,

> courent de différents côtés et de maintes façons... chacune selon l'esprit et l'état que Dieu lui a donnés; courent, dis-je,

avec maintes différences d'œuvres, d'exercices spirituels au chemin de la vie éternelle [2].

Si déjà, à l'intérieur d'une famille religieuse historiquement et juridiquement très marquée, il peut y avoir de telles différences, que la crainte de saint Jean de la Croix était qu'on appliquât un schéma abstrait à des réalités essentiellement mouvantes et diverses (ce en quoi il avait raison), à plus forte raison, quand on pense à la diversité des vocations contemplatives dans l'Église, faut-il être sensible à la différence de climat, à la fois doctrinal et spirituel, qui existe entre les Clarisses de tel monastère, que la pauvreté contraint d'assurer par le travail manuel un minimum difficilement acquis de subsistance, et tel autre couvent de Dominicaines contemplatives destinées, d'ailleurs assez exceptionnellement, à recevoir des retraitantes appartenant à des milieux intellectuels (il ne s'agit pas de mettre des notes, mais de constater des faits). Il y a donc lieu d'être prudent dans les généralisations.

Dans les vœux des contemplatives, en matière de formation doctrinale, il y a des points qui font l'objet d'une unanimité positive. Pour prendre un exemple assez simple, toutes sont d'accord pour souhaiter l'étude du dogme. Il y a des points qui sont l'objet d'une unanimité négative : toutes ont une égale phobie du dilettantisme ou de la curiosité intellectuelle. Chose curieuse, il y a des points que j'appellerai d'unanimité privative, car la plupart, sinon toutes, font certaines omissions. Mais ce n'est pas à elles qu'il faut en faire reproche. C'est aux théologiens, qu'en fait, il faut en renvoyer la responsabilité. La manière négative et légaliste dont l'enseignement de la morale est trop souvent donné a pour conséquence le désintérêt de celles qui demandent à vivre de ce qu'on leur enseigne. On ne vit pas d'interdits. Or, en droit, l'enseignement de la morale sainement compris est la base de la théologie spirituelle. Cette omission, de la part des contemplatives, est douloureuse pour les théologiens, et c'est à eux d'en tirer des conclusions. Et il y a enfin toute l'immense gamme des points où les opinions s'étalent sur un éventail largement ouvert. Cela va du oui au non. Dans la qualité de la formation, cet éventail va de la conférence faite

2. *Cantique spirituel*, Str. XVII, vers 1 et 2, Édition Desclée, p. 801.

par une maîtresse des novices, plus ou moins compétente, soit dit sans ironie, aux cours quasi universitaires, étalés sur sept années et assurés par des professeurs qualifiés. Cette constatation permet d'éviter l'écueil d'une sorte de candeur dans la confiance en un moule universel tout préparé d'avance, qu'il suffirait de servir tout fait aux contemplatives. En outre, elle permet de prendre conscience de ce qu'en psychologie religieuse on pourrait appeler les dangers d'une conception magique de la formation doctrinale. Ces dangers ne sont pas une chimère, on les devine dans la correspondance de certaines religieuses, et non des moins douées. Et cette réflexion nous situe au plein cœur du sujet. Sans doute est-il plus important de nous y arrêter un instant que de viser à un exposé intégral de la question.

Par hypothèse, les contemplatives sont des religieuses chez qui le style ordinaire de vie ne comporte pas de contacts apostoliques. A peine faut-il mentionner l'exception de quelques monastères où l'on reçoit des retraitantes, d'ailleurs peu nombreuses. Cette affirmation est grosse de conséquences. Le problème de leur formation doctrinale vise donc, avant tout, leur propre épanouissement spirituel, le progrès de leur vie intérieure (les perspectives plus théocentriques qui suivront bientôt ne changent rien à ce point de vue). Une conception de la formation doctrinale des contemplatives qu'en l'occurrence on peut appeler magique, au sens de la psychologie des profondeurs, consisterait à croire que, par sa vertu propre et infaillible (et ce sont évidemment les mots importants), un accroissement de connaissance en matière de doctrine se traduit automatiquement par un progrès de la vie intérieure. Cette conception n'est pas éloignée de certaines âmes. Les faits, aussi bien que l'enseignement classique des Docteurs de l'Église, montrent que le lien entre les deux termes n'est pas de l'ordre de la causalité infaillible ou magique. Il n'y a là rien qui vise à dévaloriser la formation doctrinale, mais qui permet seulement de la mettre en sa vraie place. L'expérience, aussi bien que l'enseignement des grands Docteurs, sur ce point, est très nette : il suffit de transposer l'enseignement de saint Thomas sur la dévotion. Il sait bien que le vrai don de soi à Dieu (ne peut-on traduire ainsi *devotio* ?) n'est pas, en fait, proportionné au degré de connaissance que possède un sujet donné. Et pourtant, il rappelle, qu'en soi, une plus grande connaissance, parfaitement sou-

mise à Dieu, favorise un meilleur don de soi[3]. Il y aurait beaucoup à dire sur l'opinion des auteurs spirituels au sujet de ce problème de vie intérieure. La position de saint Jean de la Croix, en la matière, est particulièrement importante. Encore faudrait-il écarter d'abord des équivoques de vocabulaire assez fréquentes, et qui se manifestent dans les réponses des contemplatives à l'enquête qui leur fut proposée. L'expression : « la formation doctrinale » peut recouvrir en effet des réalités assez distantes les unes des autres. C'est ce qui fonde des oppositions qui n'en sont peut-être pas. Aussi faut-il préciser le plan de pensée où se situent les mots qu'on emploie. Quand saint Jean de la Croix parle de la foi pure, n'ayons pas la naïveté de penser que c'est la foi spéculative dans sa pureté spécifique, telle qu'un traité abstrait nous la présente. Pour lui, la foi pure, c'est, au contraire, la foi vive, la foi informée par la charité et souvent illuminée par les dons de l'Esprit-Saint, par opposition à tout apport rationnel humain et surtout sensible. La foi pure ne s'oppose donc pas à la charité, à beaucoup près. Car, dans le vocabulaire sanjuaniste assez proche, sur ce point, de celui de saint Paul, la foi pure inclut la charité. Bien des confusions peuvent naître du fait que l'on ne définit pas clairement le sens des expressions qu'on emploie et le plan de pensée où elles se situent. Est-ce que la connaissance précise du vocabulaire propre à saint Paul, en ce qui concerne la foi, enrichit la vie intérieure ? La réponse unanime sera : peu ou pas du tout, et même on notera, sans doute, qu'une connaissance de ce genre risque de dessécher la vie intérieure. Il n'y a évidemment pas de lien nécessaire entre les deux. Et pourtant, est-ce que l'étude du même saint Paul, faite sous un autre angle, par exemple une connaissance que nous appellerons existentielle et vivante de l'admirable chapitre VIII de l'Épître aux Romains, n'est pas de nature à enrichir merveilleusement la vie intérieure ? Tout le monde en conviendra. Ainsi donc, à propos d'une même question : la connaissance doctrinale de l'Écriture, on peut avoir deux attitudes différentes, suivant les plans de pensée, selon le vocabulaire qu'on emploie. Surtout quand il s'agit de contemplatives qui ont, par vocation, une rigueur de vocabulaire moins grande que des enseignantes, bien des confusions peuvent naître, et bien des équivo-

3. IIa IIae, 82, 3, ad 3.

ques, qui aboutissent à des oppositions, et qu'il faut écarter tout de suite.

Si donc nous abordons la position de saint Jean de la Croix, il est certain que, pour lui, il n'y a pas de possibilité de vie intérieure et, *a fortiori*, de vie mystique (il n'y a pas d'hétérogénéité entre les deux), sans un minimum de foi et donc de connaissance. L'amour, en quoi consiste la perfection, ne peut naître que devant un objet connu. Mais il distingue avec soin un accroissement qualitatif de la foi, on pourrait dire un enracinement en profondeur et un développement en surface, une explication de la foi, une pure connaissance spéculative portant sur des objets distincts et n'étant pas en liaison nécessaire avec l'accroissement qualitatif de la foi éclairée par l'amour. Il oppose la foi obscure (l'adhésion de notre âme à la vérité proposée par Dieu) à ce travail d'élaboration distinct. Évidemment, l'essentiel est l'accroissement de cette foi obscure, et non pas de cette connaissance distincte. La connaissance distincte porte et peut porter avec fruit sur quantité de points particuliers de l'étude doctrinale, elle n'est pas, de soi, en liaison directe avec l'accroissement de la vie intérieure [4]. Mais la foi conçue comme une adhésion obscure, de plus en plus profonde, au mystère de Dieu est proportionnelle à la vie intérieure. En termes clairs, voici une citation entre mille : « Tant plus l'âme est pure et éminente en foi, tant plus elle a charité infuse [5] », et donc de perfection. C'est clair. Dans la mesure même où la foi obscure inclut l'adhésion aimante à Dieu, tout accroissement de foi comporte un accroissement de charité. Et ceci nous amène à l'essentiel de ce qui est le désir des contemplatives, et ce que nous souhaitons nous-mêmes pour elles. Car s'il n'y a pas de lien nécessaire entre une connaissance plus explicite de la vérité révélée et un accroissement qualitatif de la foi, il n'y a pas d'opposition. Et la connaissance explicite peut devenir, dans certaines conditions, l'instrument de l'accroissement qualitatif de la foi. Est-ce que le but essentiel de la formation doctrinale chez les contemplatives n'est pas de se

4. Il n'y a pas lieu d'insister sur les états plus élevés de la vie mystique où, de toute évidence, les accroissements de l'amour ne sont plus proportionnels aux accroissements de la foi conceptuelle et donc de la connaissance doctrinale. Il y a une sorte de dissociation, ou du moins d'indépendance, entre les deux progrès.

5. *Montée du Carmel*, II, XXIX, pp. 288-289 (éd. Desclée).

disposer à accroître, et à développer au maximum cette foi aimante, cette foi vivante, par le moyen d'une pénétration plus profonde des dogmes et des vérités révélées ? D'autres finalités demeurent : en particulier, celle d'écarter les erreurs qui, par osmose, s'infiltrent dans les âmes les plus croyantes, actuellement. Mais le but capital de la formation doctrinale des contemplatives est l'accroissement qualitatif de la foi obscure. Ce fut d'ailleurs le souci majeur de saint Jean de la Croix. C'est ce qui lui a mis la plume à la main. Il a voulu donner aux âmes contemplatives la formation doctrinale concrète et toujours orientée vers la réalisation dont elles avaient besoin. Pour traduire son expérience à son usage personnel, il lui suffisait, étant donné ce qu'il était, de l'expression poétique. Ses poèmes mystiques sont nés spontanément et même nécessairement de son expérience. Et non seulement ils lui suffisaient, mais ils contenaient pour lui éminemment plus que tous les commentaires didactiques. Mais cette expression poétique restait assez hermétique aux âmes qu'il enseignait; elles lui ont demandé un commentaire. Ce commentaire répond rigoureusement, il le dit textuellement dans le prologue de la Montée du Carmel, à un besoin de formation doctrinale des âmes contemplatives. On peut estimer que, sans être une invitation à clore le débat, la formule d'enseignement donnée par un saint qui est un Docteur de l'Église (on n'est jamais Docteur de l'Église sans être saint), écrivant pour former des âmes contemplatives, nous représente peut-être le type, ou l'un des types les plus purs d'enseignement doctrinal à donner aux contemplatives.

Ce souci historique se retrouve non seulement chez quantité de fondateurs d'Ordres, mais chez beaucoup de directeurs d'âmes contemplatives. Sainte Thérèse dressait déjà des listes de livres pour l'enseignement doctrinal de ses filles. Bossuet, saint François de Sales et bien d'autres ont eu le souci de cette formation et, à l'occasion, ont écrit eux-mêmes des ouvrages de formes variées.

La notion de foi obscure (à la manière de saint Jean de la Croix) et sa distinction d'avec un développement explicite de la connaissance du donné révélé en formules distinctes, lequel n'est pas strictement fonction de l'approfondissement qualitatif de la foi, explique un autre éventail d'opinions, chez les religieuses contemplatives. Il s'agit de leur propre attitude psychologique devant la formation doctrinale. Là encore, il

est impossible de généraliser. Car leurs attitudes sont variées et vont de la réserve soupçonneuse, à peine camouflée, à la candeur socratique de celles pour qui le péché n'est qu'une simple ignorance et pour qui peu s'en faut qu'un bon cours doctrinal n'assure le progrès spirituel. Ces positions, un peu forcées, représentent les deux extrêmes. Entre les deux, on peut tout loger ou à peu près. On comprend très bien la réserve : elle est fondée, parce que, de l'avis unanime, il n'y a pas de proportion stricte entre la clarté d'une connaissance explicite et la profondeur de la foi vive. Mais tout le monde reconnaît aussi que, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'une connaissance explicite ne peut pas nuire de soi, bien au contraire, à la profondeur de la foi et à l'enrichissement de la vie intérieure.

Ceci explique aussi l'extrême variété, non seulement dans le choix des moyens destinés à assurer la formation doctrinale, mais aussi en ce qui fait la matière même de l'enseignement qu'elles souhaitent ou qu'elles reçoivent en fait. Là encore, nous trouvons des orientations différentes, non seulement selon les familles, mais, dans une même famille, des notes différentes et, dans un même couvent, une multiplicité d'appels particuliers. Sainte Thérèse ne notait-elle pas déjà, à une époque où pourtant elle écrivait pour favoriser la formation doctrinale de ses filles, et où surtout elle inculquait fortement son estime pour les vrais théologiens (qu'elle distinguait soigneusement des demi-savants), que certaines âmes ignorantes (il n'est pas à souhaiter qu'elles le soient, mais c'est un fait qu'elle constatait) allaient à Dieu dans une vie authentiquement mystique avec un pauvre bagage de prières vocales dont elles étaient incapables de sortir : le *Pater* et l'*Ave*. Elle donne des exemples demeurés illustres. D'autres faits cités par Bremond[6] et par d'autres historiens montrent que ceci n'est pas une chimère. Allons-nous donc prêcher l'ignorance ? Non, de grâce! Mais il est important de souligner l'extrême variété des besoins individuels en matière de formation doctrinale. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a des dominantes d'époque. Ce qui pouvait davantage s'expliquer au XVI[e] siècle espagnol, ou au XVII[e] siècle français, est beaucoup plus difficilement compréhensible à notre époque. L'im-

6. Relire la savoureuse histoire de la petite vachère de Ponçonas, dans l'*Invasion mystique*, p. 66.

portant est de redire que, même maintenant, il serait téméraire de fixer aux contemplatives un programme universel, ou même de généraliser les moyens de réaliser un enseignement, d'ailleurs ordinairement jugé nécessaire. Mais il y a des dominantes positives qui caractérisent bien notre époque. Après un rapide coup d'œil d'ensemble, nous pourrons envisager quelques problèmes particuliers.

Un premier point se retrouve unanime dans les réactions qui viennent soit d'une enquête personnelle chez la plupart des grands Ordres contemplatifs, soit d'échanges entre religieux et prêtres adonnés au ministère auprès des contemplatives : c'est la reconnaissance d'une nécessité absolue de la formation doctrinale pour des religieuses contemplatives. Elles y donnent généralement comme double motif la nécessité d'assurer une base solide à la vie spirituelle et à l'oraison, et aussi — ce qui semble bien correspondre à un fait — l'obligation de trouver là un préservatif aux erreurs et aux déviations actuelles. Le deuxième point, c'est que, si elles n'hésitent absolument pas à demander, avec une unanimité presque candide, une formation doctrinale, elles soulignent également que cette formation ne doit jamais tourner à la spéculation pure, dont elles ont la phobie, ou même à l'étude proprement dite donnant valeur de fin à ce qui n'est que moyen dans l'ordre de la vie intérieure. Il semble bien qu'on puisse mettre une note d'optimisme — pourtant rarement rencontrée — en ce qui concerne cette crainte. Mais la hantise fondée du dilettantisme est telle qu'elle ne permet pas toujours de voir la vérité objective sous tous ses aspects.

1. Pour en venir à quelques précisions, quand on demande aux religieuses contemplatives : « Vous semble-t-il nécessaire d'assurer une formation doctrinale aux religieuses de vos monastères ? » elles répondent unanimement oui. Elles légitiment leur réponse par deux raisons complémentaires, et presque contradictoires : d'une part, la culture humaine de la plupart des jeunes filles est beaucoup plus poussée que jadis; de l'autre, leur carence de formation religieuse est presque aussi universelle. D'où découle la nécessité, nettement plus grande aujourd'hui que jadis, d'une formation doctrinale chez les contemplatives. Il faut d'ailleurs souligner un aspect de la vie de la foi qui ne manque pas souvent de se faire jour au cours d'une évolution spirituelle normale. C'est un phénomène de psychologie religieuse qui est classique. La plupart

des religieuses contemplatives entrent, on pourrait dire d'emblée, même si elles sont des converties, dans leur monastère. Ce n'est qu'au bout de quelques années que se posent les problèmes d'autonomie de leur vocation et même d'autonomie de leur foi. Autrement dit, il y a presque toujours un moment où elles réalisent le drame de leur foi, et ce drame, pour n'être pas propre aux contemplatives, est éprouvé souvent par elles avec autant plus d'acuité qu'elles n'ont pas de débouché extérieur. Elles se posent le problème de savoir dans quelle mesure elles ont fait un acte personnel en entrant au couvent, et même dans quelle mesure elles font un acte personnel en disant leur *Credo*. Si, à ce moment-là, elles n'ont pas l'occasion de repenser doctrinalement leur foi, d'aucunes pourront sentir durement le drame — car c'en est un — de l'infantilisme de leur foi. C'est-à-dire qu'elles marcheront avec des données qu'elles ont acquises quand elles avaient huit, dix ou douze ans et qui, à l'époque, étaient excellentes, mais qui ont un besoin rigoureux d'être repensées, réassimilées d'une façon adulte dans leur âme d'adulte. A ce moment-là, ce ne sont pas de simples paroles d'encouragement qui peuvent les aider, mais, sous la lumière de Dieu, et souvent sous l'effet des purifications de l'Esprit-Saint, un travail d'assimilation personnelle de la foi, grâce à l'approfondissement personnel de la doctrine de leur *Credo*. Il était important de souligner cet aspect de la formation doctrinale des contemplatives.

2. A la question : « Quels avantages voyez-vous à cette formation? » elles répondent : « procurer une base solide à la vie intérieure ». Là encore, des nuances extrêmement nombreuses peuvent être résumées en les ramenant à ces deux notes : positivement, elles soulignent avec raison qu'une formation doctrinale sérieuse permet un approfondissement de la vie de foi. Négativement, et elles le disent avec une grande insistance, elles y voient, avec raison encore, le moyen d'éviter les écueils plus spécifiquement féminins : vie spirituelle trop sensible, ou encore les erreurs et les déviations de la vie spirituelle qui sont fonction des courants de pensée modernes, dont tous et toutes risquent plus ou moins d'être imbus, même s'ils n'en ont pas une connaissance explicite. C'est un fait d'expérience, dont de nombreux témoignages pourraient être apportés, que les deux grands courants de pensée actuels, l'existentialisme et le marxisme, imprègnent profondément, par osmose, la pensée de quantité de gens qui n'ont jamais

rien lu de Karl Marx ni de Jean-Paul Sartre[7]. Ceci peut être constaté, en toute évidence, même dans les couvents de contemplatives, sinon dans la forme violente de ces courants, d'ailleurs athées tous deux, du moins sous une forme larvée, on serait tenté de dire : baptisée.

Enfin, elles aiment à souligner un point nullement négligeable et qui permet de réagir contre une certaine conception qu'historiquement on a rencontrée quelquefois : s'il y a une pauvreté spirituelle qui est un enrichissement, il y en a une autre qui est une indigence. Que Dieu nous garde de canoniser l'indigence en la matière.

Il est enfin un aspect assez important et pourtant à peine formulé dans l'enquête que nous utilisons, du bienfait d'une formation doctrinale. Des exemples historiques, dans l'Église, le mettent en lumière. Abstraction faite de l'indéniable bénéfice personnel qu'on peut retirer d'une formation doctrinale aussi vraie, aussi harmonisée à la vie actuelle de l'Église qu'on puisse la souhaiter, n'y a-t-il pas quelque chose d'essentiellement contemplatif à donner à Dieu l'hommage de l'intelligence qu'il nous a lui-même donnée, en l'appliquant à l'étude et à la connaissance approfondie des vérités de la foi ? Cette gratuité dans l'hommage de l'intelligence est quelque chose d'essentiellement contemplatif. Beaucoup le sentent sans savoir peut-être le formuler. Ceci n'est évidemment pas réservé aux contemplatives, mais n'ayant aucune finalité apostolique, dans leur étude de la vérité révélée, elles sont plus directement appelées à rendre à Dieu cet hommage. Il y a là quelque chose d'émouvant sur le plan spirituel. Quand le P. de Foucauld, pour ne citer qu'une référence, était jardinier à Nazareth, et qu'il ne songeait à aucune vie sacerdotale, à aucun apostolat, il lisait la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, avant tout — et c'est explicite chez lui — pour donner à Dieu cet hommage de l'intelligence que Dieu lui-même lui avait donnée. Ceci est très beau et parfaitement légitime en dehors même de tout bénéfice subjectif immédiat. C'est un hommage à la transcendance de Dieu qui légitime, chez les contemplatives, un approfondissement du contenu de la foi, accordé le plus possible avec la vie actuelle de l'Église. Ces considérations ne manquent pas de trouver un

7. Ceci n'exclut en rien l'opinion qui voit dans ces auteurs des hommes qui ont moins créé un courant d'opinion qu'ils n'en sont les expressions typiques, encore que non uniques.

écho profond chez les contemplatives quand on leur parle. Il y a, en ce sens, des pages très belles dans la synthèse théologique du P. Meersch sur le Corps mystique[8], quand il montre ce qu'il y a d'émouvant et de très beau dans l'effort de l'intelligence à la recherche du mystère, même si cet effort est maladroit, même si cet effort n'aboutit pas. Cette recherche, cet acharnement de notre pauvre intelligence éclairée par la foi qui s'efforce de pénétrer les mystères de Dieu constituent un très bel hommage à Dieu. Il serait bien regrettable, qu'au moins dans les couvents de contemplatives, on n'ait pas le sens de cet hommage de l'intelligence au Dieu trois fois saint par l'étude de la doctrine.

Il ne nous est pas possible d'insister sur l'aspect psychologique de la formation doctrinale, plusieurs fois relevé par les contemplatives, et qui mériterait tout un développement. C'est qu'il y a un facteur d'équilibre réel dans le fait de l'étude, dans l'application à l'étude, mesurée par la prudence, en particulier pour des sujets qui, par leur caractère ou leurs antécédents, ne sont que trop portés à avoir un équilibre difficile.

3. Quels inconvénients voyez-vous à cette formation doctrinale? Nous retrouvons ici, dans les réponses, des choses plus classiques; universellement, on redoute l'intellectualisme, au sens de la curiosité de l'esprit, et le dilettantisme. Peut-être est-ce l'occasion de rappeler qu'il y a une vertu de studiosité, et que cette vertu doit stimuler à l'étude, mais aussi aider à éviter les écueils qui naissent accidentellement de l'étude.

Cette crainte des déviations de l'étude est d'ailleurs appuyée par l'expérience : il y a une manière de se payer de mots, en utilisant un verbiage soi-disant théologique, qui n'est pas une chimère, mais une réalité. Il nous paraît juste, cependant, d'ajouter une mise au point. Ces déviations sont surtout le fait de cas individuels. Avec bonne volonté, trouverait-on peut-être un couvent de contemplatives, où, collectivement, ce danger existe. Dans la quasi-totalité des monastères, il n'y a à craindre que des déviations individuelles. Et il faut encore ajouter ceci : collectivement, ce danger paraît moins grave maintenant que jadis, à cause des conditions où vivent les couvents. Depuis dix ans, le style de vie de la plupart des couvents de contemplatives a évolué d'une façon que l'on

8. *La Théologie du Corps mystique*, t. I, pp. 8 et suiv.

peut estimer heureuse [9], et en harmonie avec la vie de l'Église : leur vie s'est, en quelque sorte, durcie dans une sorte de réalisme du pain quotidien à gagner, avec une acuité parfois tragique, comme dans les foyers où la pauvreté n'est pas la conséquence d'un vœu, mais une fatalité économique redoutée et implacable. Auquel cas, loin d'être à craindre, une formation doctrinale est, au contraire, une source d'équilibre et donc une chose bienfaisante. La dureté de la vie actuelle fait que, collectivement parlant, en dehors des cas particuliers, il y a beaucoup moins de danger qu'avant à fournir une formation doctrinale substantielle aux contemplatives. Si bien que, sous cette rubrique, il nous faudrait presque renverser la proportion fournie par l'enquête, où la crainte du dilettantisme domine la confiance dans les bienfaits de l'étude.

4. Quels sont les domaines, où, selon le vœu des contemplatives, doit être développée davantage cette formation doctrinale ? Là encore, il y a unanimité : en tête, l'Écriture sainte; en second lieu, la théologie dogmatique; en troisième, la liturgie. Presque unanimement aussi, nous l'avons déjà signalé, on fait silence au sujet de la théologie morale. La constatation vaut d'être faite, mais c'est pour nous, théologiens, qu'elle est douloureuse. Car elle consacre la juste désaffection des âmes pieuses pour une certaine conception négative et légaliste de la théologie morale. Pourtant, les contemplatives savent noter l'importance de certains points de théologie morale, mais elles n'ont pas l'idée qu'il puisse exister une théologie morale dont le grand souffle englobe la théologie spirituelle, et elles sont assez nettement en méfiance vis-à-vis de l'enseignement de la théologie morale. A nous d'en tirer la leçon. Ce n'est pas la théologie morale elle-même qui est en cause, mais bien une certaine manière trop fréquente de l'enseigner.

L'effort actuel (rendons hommage à ceux qui l'ont fourni) permettra certainement de réhabiliter la théologie morale et de restaurer la vérité telle qu'elle doit être enseignée : la théologie spirituelle n'est que l'épanouissement d'une théologie morale sainement comprise, et il n'y a pas d'autre base à la théologie spirituelle que la théologie morale intégrale [10].

9. Pour être tout à fait optimiste, peut-être faudrait-il que certaines observances soient repensées en fonction de cette obligation du travail manuel lucratif.

10. Il faudrait ajouter un vœu que, d'ailleurs, les cours de *Forma Gre-*

5. Quand et sous quelle forme donner cet enseignement? Unanimement, on répond : la période de formation est tout à fait indiquée pour cela. On distingue même assez facilement le noviciat strict qui dure deux ans; le noviciat profès : deux ou trois ans; et ensuite commence la vie conventuelle. Dans la manière de donner cet enseignement, l'éventail à respecter est immense. Il s'étend depuis la forme humble de quelques lectures conseillées (et c'est déjà quelque chose) par une maîtresse des novices ou par un prêtre de passage jusqu'au programme quasi universitaire de telle communauté. La diversité est donc considérable en ce domaine. Le rythme même des conférences varie, et il ne peut en être autrement. Il est impossible de concevoir qu'une même manière soit adoptée au noviciat d'une grande abbaye contemplative, dont assez généralement les rentrées se font à dates fixes et où le recrutement est assez nombreux, et en celui de tel couvent de pauvres Clarisses ou de Carmélites, où il entre peut-être une novice tous les deux ou trois ans (c'est à peu près la moyenne pour une communauté de vingt et une religieuses, étant donnée la moyenne de la durée de la vie humaine). Dans ce dernier cas, la difficulté de trouver une formule fixe est considérable. Il faut encore prendre en considération le manque de maîtres d'enseignement, pour les monastères complètement clos, qui ne sont pas situés à proximité d'un couvent ou d'une abbaye masculine du même Ordre. Il faut enfin tenir compte de la difficulté qui provient des différents niveaux de recrutement chez des novices qui entrent au compte-goutte. Nous sommes là dans le domaine des faits, et les faits entendent être respectés. Aussi, dans la plupart des monastères de contemplatives, à recrutement restreint, on a l'impression qu'il n'est pas possible d'établir des cours suivant un programme

*gis* ont commencé à réaliser. Il est de favoriser une connaissance qui n'est pas essentielle, et se trouve être souhaitable surtout dans des cas individuels. Mais peut-être sont-ils plus fréquents qu'on ne le pense. Parlons simplement : une connaissance exacte de la psychologie humaine rationnelle, même de la physiologie, surtout dans ce qui touche le domaine de la chasteté, serait souvent une chose bienfaisante. Le malheur est que, parfois, elle soit l'objet d'une espèce de phobie de la part de certaines supérieures. Pour être encore fréquentes, les résistances diminuent. Que ce point spécial exige discrétion, discernement et prudence, c'est évident. Mais l'expérience montre combien facilement, faute de savoir, on est exposé à des erreurs concrètes de jugement qui sont dommageables à la vie intérieure. Il n'y a pas lieu d'identifier ignorance et vertu. Surtout quand l'ignorance (que Dieu nous pardonne !) fait prendre des vessies pour des lanternes.

délimité. C'est d'ailleurs l'avis assez unanime des contemplatives elles-mêmes. Dira-t-on qu'il faut alors se contenter de pis aller? C'est beaucoup dire. Les efforts actuels montrent que, tout de même, il y a quelque chose de plus méthodique qui s'implante et qu'on peut arriver à une formation doctrinale qui, vraiment, est nourrissante pour la vie intérieure et qui ne nécessite pas de moyens matériels ou financiers qui ne sont pas à la portée de la plupart des monastères de contemplatives. Et cet effort est d'autant plus méritoire qu'il faut tenir compte aussi d'une des grosses difficultés présentes, qui est la nécessité de gagner le pain quotidien. Pour être une bonne chose, cette obligation, parfois tyrannique, du travail manuel peut amener une difficulté réelle d'établir et de réserver des temps libres pour une formation doctrinale compétente. Dans ces conditions concrètes, voici quelques-uns des moyens qui permettent d'assurer une formation adaptée aux besoins des différents monastères.

Il y a les conférences classiques du noviciat. C'est certain qu'on peut les aménager de façon plus heureuse qu'elles ne le sont dans la plupart des cas. La branche masculine d'un grand Ordre contemplatif a établi un programme adopté par le Chapitre général, mais peut-être pas encore passé dans les faits. Ce programme prévoit, pour les noviciats, un enseignement assez complet, dans lequel la doctrine est donnée selon le rythme de la vie liturgique. C'est une formule excellente, mais qui suppose une grande maîtrise de la doctrine même. Ne serait-il pas possible de généraliser et d'assouplir à la fois cette formule? L'important serait d'établir un schéma d'ensemble qui pourrait fort bien être différent de celui de la théologie classique. Rien ne s'oppose à ce qu'on adopte, pour les contemplatives, un plan inspiré de celui qui a été proposé d'après une théologie catéchétique. Selon ce schéma, on pourrait établir des listes de livres types ou classiques, même s'ils ne sont pas parfaits, qui permettraient, dans la plupart des cas, de fournir une formation à peu près intégrale. Libre ensuite, selon ce même schéma, d'établir des listes de livres plus techniques et permettant une formation plus approfondie. Cette formule aurait l'avantage d'assurer l'unité de formation et de demeurer cependant assez souple pour permettre des degrés d'approfondissement différents.

Dans un certain nombre de monastères, en particulier de Carmélites, nous constatons l'adoption assez fréquente de

cercles d'étude pour novices. Cela suppose qu'elles sont au moins quatre ou cinq. Ces cercles, préparés à l'avance par toutes, d'après des indications pré-établies, sont dirigés par la maîtresse des novices, ou — ce qui est une excellente économie de forces — par une religieuse de la communauté qui se trouve être compétente en matière de liturgie, d'histoire ou de toute autre matière étudiée. Cette formation où la réaction personnelle peut jouer librement a l'immense avantage de favoriser l'acquisition d'une foi adulte et permet aux sujets jeunes d'exposer leurs difficultés et de s'assimiler personnellement les vérités doctrinales. Cette formule, sans devenir exclusive, tend à se généraliser, et il ne semble pas qu'elle comporte d'inconvénients. Il serait malheureux qu'une maîtresse des novices ne soit pas capable d'éviter les bavardages inutiles et les dispersions qui peuvent se produire.

Les cours par correspondance constituent une autre formule et ne sont plus une chimère. *Forma Gregis* fournit déjà des éléments : on peut les généraliser. Ils constituent une grande économie de forces et sont excellents du moment qu'un plan général bien établi permet de les situer à leur place et de leur donner l'importance qui leur convient réellement. Enfin, il ne manque pas de monastères de contemplatives (le tout est évidemment que la supérieure en ait, si l'on peut dire, l'instinct surnaturel) qui ont le souci d'avoir périodiquement, quelquefois pour toute une session, des prêtres ou des religieux qualifiés dans les différentes branches du savoir théologique et dont l'enseignement permet un sérieux approfondissement doctrinal. Tel monastère voit le passage régulier d'un même théologien, dont l'influence est facilitée par le fait qu'il est mieux connu, et rendue plus profonde parce qu'il passe régulièrement. Après chacune de ses conférences, il y a un échange parfaitement libre entre le conférencier et les religieuses, de tout âge, de toute formation, choristes ou converses[11]. Il n'y a aucun doute que des formules comme celle-

11. Presque aucun monastère ne se soucie de distinguer la formation doctrinale des choristes et celle des converses, et cela se comprend. Actuellement, beaucoup de converses sont passées, soit par la J.A.C., soit par la J.O.C., et ont déjà une formation doctrinale assez importante. Par contre, sauf exceptions réelles, les choristes sont rarement spécifiquement des intellectuelles (nous disons bien spécifiquement) : la moyenne d'un monastère, choristes ou converses, au départ, surtout, est suffisamment homogène pour qu'on ne distingue pas les deux états, qu'on ne fasse pas de différence entre la formation doctrinale des choristes et celle des converses.

là sont de nature à favoriser efficacement la formation doctrinale des contemplatives.

Venons-en à quelques conclusions, d'autant plus modestes que ce rapport n'a nulle ambition d'être exhaustif ni définitif. La nature ni la surnature ne font de saut. Ne rêvons pas de transformations magiques, grâce à un enseignement distribué automatiquement chez les contemplatives. Un premier point est acquis : la doctrine — nous entendons bien la doctrine vivante de l'Église — est sincèrement aimée par toutes les contemplatives et leur vœu est que la connaissance plus approfondie de cette doctrine leur soit facilitée. En conséquence, nous émettons le vœu que, courageusement, on tende à l'élimination de toute une littérature infra-doctrinale, et qui est encore trop répandue. Nous visons en particulier une certaine littérature consacrée aux révélations particulières, et dont la lecture a souvent la faveur indiscutée de plus d'un monastère. Nous entendons bien ne pas porter de jugement sur l'authenticité de ces révélations, mais bien faire des réserves sur l'opportunité de la lecture de ce genre de littérature si répandue. Deuxièmement, qu'on ait toujours le souci du respect des différentes familles religieuses et, à l'intérieur des familles, des différents esprits qui s'y développent. Il y a là une sorte de respect que nous devons garder. Enfin, le but essentiel que nous devons poursuivre est l'accroissement de la foi et aussi l'hommage fait à Dieu de l'intelligence s'épanouissant, grâce à la lumière de la foi, dans une connaissance plus grande des mystères de Dieu.

Le résultat sera certainement un accroissement de la vitalité intérieure de l'Église. Car l'Église est une. Les contemplatives ne vivent pas pour elles, elles vivent pour l'Église. Par ailleurs, toutes les âmes, même les plus actives, ne doivent-elles pas désirer avoir une âme de contemplative ? Sans aucun doute, c'est le vœu de toutes celles qui travaillent dans le champ du Seigneur. C'est pourquoi, même pour celles qui ne sont pas, par vocation stricte, des contemplatives, ces quelques réflexions peuvent être utiles. Plaise à Dieu de donner aux unes et aux autres une connaissance toujours plus grande de la doctrine de l'Église, et un amour toujours plus grand de cette doctrine.

fr. Lucien-Marie de Saint-Joseph, O.C.D.

# DERNIÈRES PUBLICATIONS DE L'ACADÉMIE MARIALE INTERNATIONALE

L'Académie mariale de Rome, dont nous suivons les importants travaux, achève une collection et en commence une nouvelle.

La collection qui s'achève, *Alma socia Christi*, rassemble les actes des diverses sessions du Congrès marial international de 1950 : douze volumes contenant chacun de nombreux articles. Comme la plupart des recueils collectifs, celui-ci représente un ensemble d'efforts très inégaux dont beaucoup sont neufs et valables; la recension détaillée nécessiterait un volume. Pour être à la fois utile et bref, je me borne à transcrire en abrégé[1] les titres de ces nombreuses études. Chacun pourra ainsi repérer d'un coup d'œil ce qui répond à ses centres d'intérêt. Deux choses à signaler : la place assez importante tenue par les rapports de langue française, l'excellente présentation des volumes munis chacun d'un index des auteurs cités. L'index général qui constituera le treizième et dernier tome permettra de tirer aisément profit de cette documentation abondante et variée. On admire une fois de plus la prodigieuse activité du président de l'Académie mariale qui a su dominer cette masse et lui donner forme autant qu'il était possible.

La collection qui commence, c'est la bibliothèque mariale des temps modernes destinée à l'étude de la mariologie post-tridentine. Les deux premiers volumes sont consacrés à un grand théologien franciscain, Carlos del Moral († 1731). Le second étudiera ses idées sur la rédemption. Le premier, seul paru, concerne la base de toute sa doctrine : la maternité divine.

1. Voir p. 110 à la fin de cette recension.

La thèse de del Moral se situe dans la ligne des très subtiles spéculations métaphysiques nées en Espagne au XVII[e] siècle et qui connaissent aujourd'hui une grande fortune. Au problème sous-jacent à toutes ces études, le P. Nicolas a forgé un nom qui s'est imposé au P. de Guerra Lazpiur lorsqu'il s'est agi de choisir un titre : *Le concept intégral de Maternité divine*[2].

Del Moral traite le problème dans une perspective scotiste des plus décidées, comme l'affirme le titre de son ouvrage : *Fons illimis theologiae scoticae marianae...* (Source inépuisable de la théologie mariale scotiste). On ne s'étonnera donc pas de le voir s'engager dans la ligne d'une conceptualisation très tranchée.

L'intuition maîtresse tient dans le contraste suivant. Du fait de sa génération, Marie est mère comme toute autre femme (*univoce*). En effet, selon l'École scotiste, la génération a pour terme formel et intrinsèque la *nature* et non la *personne*. A s'en tenir au fait que Marie a engendré le Christ, elle ne pourrait être dite mère de Dieu que de façon nominale en vertu du principe de la communication des idiomes.

Mais del Moral ne s'en tient pas à ce nominalisme (p. 114). Outre cette maternité tout humaine qu'il appelle la *maternité du Christ-homme*, il en reconnaît une autre qu'il appelle la *maternité du Verbe incarné*. Cette seconde maternité, qui suppose la première, n'en est en aucune façon la conséquence logique. Elle est un don purement gratuit fait par Dieu à la mère de cet homme qui a été gratuitement élevé à l'union hypostatique.

La maternité humaine de Marie avait pour terme formel la nature de son Fils. Sa maternité intégrale consiste donc en deux choses absolument distinctes : l'acte d'engendrer, de soi purement naturel, et une relation réelle absolument surnaturelle.

C. del Moral ne s'arrête évidemment pas à la première maternité qui n'a pas d'intérêt propre. Tout son système se rattache à la seconde. Les traits essentiels de cette maternité qui, seule, mérite intrinsèquement le nom de maternité divine

2. Isidore DE GUERRA LAZPIUR, O.F.M., *Integralis conceptus maternitatis divinae juxta Carolum del Moral*, Romae, Via Merulana, 1953, in-8° de xv-225 pp. L'ouvrage de DEL MORAL, *Fons illimis*, parut à Madrid en 1730. Il est rarissime. Un seul exemplaire en France, à ma connaissance, chez les Rédemptoristes de Dreux. Je renvoie aux pages du livre plus accessible du P. Guerra Lazpiur.

seraient les suivants : elle est un don analogue à l'union hypostatique et qui nécessite pareillement l'engagement de la puissance *créatrice* de Dieu (à l'exclusion de toute causalité instrumentale créée). Elle confère à Marie une participation *formelle* à la paternité divine. La théorie scotiste de l'analogie donne à cette affirmation un sens très fort : il y a une certaine univocité (limitée à la raison formelle, certes, mais qui n'en est pas moins univocité) entre paternité et maternité divine, car la mère terrestre, comme le père céleste, « communique au Verbe divin sa propre nature » (p. 155).

Cette maternité divine dont Marie est gratifiée *est formellement* une relation et non une réalité ontologique absolue. Pourtant, elle comporte une telle réalité ontologique (p. 114; cf. 207). Ce don est analogue à l'union hypostatique d'une part (à ce titre, Marie appartient à l'ordre hypostatique) et au caractère sacramentel d'autre part (à ce titre, del Moral l'appelle son « caractère maternel »). C'est « une réalité physique, une forme entitativement surnaturelle créée immédiatement par Dieu élevant et transformant intrinsèquement la Vierge Mère de Dieu » (p. 114), une « réalité ontologico-relativo-surnaturelle », dit-il encore (p. 207). « C'est une sorte de nature surnaturelle accidentellement surajoutée à la Bienheureuse Vierge » (pp. 192-193; cf. 215).

On ne saurait trop louer Lazpiur de la progression judicieuse et de la clarté de son exposé[3], que je résume à bien gros traits. Ayant pris contact à Dreux avec l'œuvre de del Moral, je mesure l'effort et le mérite de son monographe et le comprends d'expérience lorsqu'il dit (le latin permet de dire ces choses avec infiniment d'élégance) qu'il y a beaucoup sué. Je me garderai de lui reprocher la très grande sympathie avec laquelle il expose les vues de son auteur ni son attachement à l'École scotiste, reçue dans l'Église, et dont le mérite est particulièrement remarquable en matière de mariologie.

Cependant, les lecteurs de *La Vie Spirituelle* d'obédience thomiste attendent ici une mise au point sur le fond de la

3. Ce qui serait moins bien, c'est l'introduction historique; le parti pris d'exalter lyriquement del Moral et son école nuit à la clarté et à l'objectivité de l'exposé (cf. p. 7). Ce point mis à part, on a affaire à un ouvrage bien fait jusqu'aux plus minimes détails : clarté du style, rédaction des tables et index, correction des épreuves, etc... Toutes choses trop rares pour qu'on ne se doive de les souligner.

doctrine. Quittons donc Lazpiur avec tous les éloges qu'il mérite et revenons à del Moral. Avant de le quitter, faut-il enregistrer son aveu final?

> En vérité, la conception du théologien franciscain serait dénuée de tout sens et de toute cohérence interne hors du système doctrinal de l'École scotiste (p. 207).

Il y a dans cette déclaration un loyal avertissement pour les tenants de l'École thomiste. Effectivement, en lisant del Moral, ils seront déroutés à plus d'un titre.

D'abord la progression de pensée du théologien franciscain les déconcertera par une série de volte-face (que Lazpiur a mise dans un relief saisissant). Ainsi, on commence par affirmer que la *maternité* de Marie est identique à toute autre maternité humaine, arrachant à son *concept* tout ce qui la relèverait (action de l'Esprit-Saint, foi de Marie); puis on projette, du haut des décrets divins, une nouvelle maternité, sans attache avec la précédente, à laquelle on reconnaît une nouvelle univocité, cette fois avec la paternité divine (au sens limité que nous avons dit). Et la construction continue de ce pas[4].

Ces dissociations s'expliquent dans la perspective scotiste. Là où un thomiste distingue, sans les séparer, des *points de vue formels* (ici, l'aspect physique et métaphysique de la maternité de Marie), un scotiste discerne des réalités distinctes. Tandis que le thomiste se meut dans l'analogie, le scotiste résout l'analogie en concepts univoques. Je serais tenté de dire, en grossissant un peu les choses, que dans la perspective thomiste authentique on use des concepts comme de signes à travers lesquels on rejoint la réalité, tandis que dans la perspective scotiste ils deviennent, à la façon des signes de la mathématique ou de la logistique, des substituts de la réalité. Bref, je comparerais les concepts thomistes à des lentilles translucides à travers lesquelles on voit un objet, et les concepts scotistes à une peinture de cet objet; d'où un carac-

4. Une deuxième volte-face, c'est le passage de l'affirmation du caractère relatif de la maternité divine en opposition aux thèses de Saavedra qui la fait consister en un élément ontologique absolu (p. 111), à l'assertion qu'elle est une perfection ontologique, une réalité physique, etc... (pp. 113-114).

Il y a un saut du même genre lorsque del Moral affirme que la maternité divine est formellement sanctifiante (pp. 172-179).

tère purement contemplatif d'un côté, plus artiste (c'est-à-dire constructif) de l'autre; il en résulte une vigueur, une alacrité dialectique, une clarté remarquables, mais aussi le danger de construire sans contact suffisant avec la réalité objective. Ce danger guette aussi les thomistes, mais par accident et non par système.

Du point de vue théologique, ce mode de conceptualisation, par notions tranchées, adéquatement distinctes, ne va pas sans avantages. Del Moral met dans un singulier relief la gratuité des dons impliqués dans le mystère de la maternité divine. Mais il a aussi des inconvénients. Cette conceptualisation tranchée fait éclater la réalité humaine des choses à la façon d'un puzzle dont les morceaux restent disjoints. Comment se rejoignent en Marie cette maternité exclusivement naturelle et le don surnaturel étranger à cette terre qui la hausse jusqu'à une participation formelle rigoureuse à la paternité divine ?

Je m'en voudrais cependant de finir sur cette note négative. Ce serait trahir l'effort du P. Lazpiur. Quoi qu'il semble en dire dans la déclaration citée plus haut, il y a, même pour un thomiste, un bilan positif à tirer de son ouvrage; non seulement une problématique, mais des intuitions positives qui guident vers une solution.

Del Moral construit son système en opposition constante à celui de S. de Saavedra († 1643). Ce théologien, de l'Ordre de la Merci, est thomiste (un thomisme qui me semble avoir perdu le sens d'un sain réalisme et d'un intellectualisme authentique pour verser dans un logicisme et un rationalisme, mais peu importe ici). Or, deux constatations apparemment contradictoires s'imposent : 1. L'opposition absolue des deux conceptualisations. 2. L'identité des conclusions à quelques nuances près.

A chaque pas, del Moral contredit Saavedra et, à chaque pas, il confère à la maternité de Marie les mêmes privilèges — qu'il défend par les mêmes arguments : pour lui, comme pour Saavedra, la maternité divine comporte une participation à l'ordre hypostatique et à la paternité divine, elle est une réalité ontologique surnaturelle; elle est formellement sanctifiante, etc.

L'opposition tient à ce que, pour Saavedra, tout se déduit du fait que Marie a engendré l'Homme-Dieu, tandis que pour del Moral, tout est gratuit. La différence se ramène pour une

grande part à deux procédés d'exposition, l'un où tout s'enchaîne, l'autre où rien ne s'enchaîne.

Ces deux processus extrêmes me semblent également inadmissibles : selon le premier, Dieu doit *tout* à Marie du moment qu'il lui demande d'être Mère du Christ; il n'est plus de place pour la gratuité. Selon le second, tout dépend de gratuites initiatives de Dieu. Mais si tout cela est si « gratuit », gratuite aussi paraît l'affirmation que Dieu en a décidé ainsi : del Moral semble construire sur les nuages.

En définitive, il me semble qu'il y a quelque chose à retenir de la commune intuition des deux auteurs (une intuition que partagent tant d'autres dont le plus connu aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* est le P. Manteau-Bonamy). On peut la formuler ainsi. La maternité divine de Marie implique en elle une réalité surnaturelle stable. Cet état *permanent* n'a pas pour seul fondement l'acte transitoire de génération, mais comporte en outre un fondement spirituel permanent. A l'*esse ad* qu'est essentiellement la maternité divine répond un *esse in* corrélatif : à l'emprise de Dieu sur sa Mère, une mystérieuse empreinte.

Extrême est la diversité avec laquelle les différents auteurs expriment cette intuition. Nul ne me semble encore parvenu à une formule juste et pleine. Du moins en ont-ils assez dit pour qu'on perçoive qu'il y a quelque chose de valable dans leur commune orientation. Quoi exactement? Il n'est pas question, dans le cadre de cette recension, d'élucider ce point difficile entre tous. Donnons seulement quelques jalons. Une voie me semble fermée, celle qui accorde à Marie une causalité instrumentale à l'égard de l'union hypostatique. Une double voie est ouverte; elle consiste à examiner l'aspect ontologique de la maternité divine par deux biais qui se rejoignent et se complètent : 1° A partir du fait que la maternité de Marie se termine à la personne divine de son Fils (non pas immédiatement, comme del Moral fait dire aux thomistes, mais par le moyen de la nature). 2° A partir de la causalité dispositive, qui prépare la grâce formelle de la maternité divine. On scrutera la grâce de Marie, parfaite dès l'origine, son consentement conscient et volontaire, le *fiat* de foi et d'amour par lequel elle accepte de concevoir ce Fils qui est déjà le Fils de Dieu (Lc, I, 33 et 35); enfin l'œuvre de la vertu du Très-Haut qui vient *sur elle* (Lc, I, 35) pas seulement, semble-t-il, pour suppléer miraculeusement à la causalité paternelle, mais

pour élever l'ensemble de ces dispositions et transformer cette grâce, jusque-là filiale comme la nôtre, en grâce maternelle[5].

ALMA SOCIA CHRISTI. ACTA CONGRESSUS MARIOLOGICI-MARIANI ROMAE ANNO SANCTO MCML CELEBRATI, Roma, Academia Mariana, 1951-1953, 12 vol. in-8° 170×240. Les volumes 1-2, 4, 5, 6 (fasc. 1) de cette collection ont été recensés dans *La Vie Spirituelle*, 77 (1952), 390-391; 79 (1953), 286, 292-294, 303, 308. Voici le contenu des derniers volumes parus : ils achèvent la collection. Les titres sont cités en abrégé.

VOL. 3. *De praedestinatione et regalitate B. Virginis Mariae*, VIII-172 pp., 950 lires.

PHILIPS G., De electione B.V.M. — DOOLAN A., « Ab aeterno ordinata sum ». — RABBITTE E., Mother and Son. — KERRIGAN A., Predestination of Mary according to St Cyril of Alexandria. — MOORE K., Nature of queenship of Mary. — FENTON CLIFFORD J., Our Lady's queenship and the New Testament. — FALLS T. B., Queenship of Mary in the Church Fathers. — MULLANEY U., Queen of Mercy. — RUSH A., Queenship of Mary in early Assumption literature. — CONNELL F. J., St Alphonsus and the queenship of Mary. — SANTONICOLA A. M., La regalità di Maria. — CUSHING R. J., Mary our Queen. — O'BOYLE P. A., Queenship of Mary. — SPELLMAN, Card. F., Queenship of Mary and America.

VOL. 6 (fasc. II). *De corde immaculato B. V. M.*, VIII-222 pp., 1.200 lires.

ARRAGAIN J., Introduction à la théologie du Cœur de Marie. — GARCIÁ GARCÉS N., De immaculato Corde B.M.V. (objet propre de cette dévotion). — ALONSO I., Relationes immaculati Cordis B.V.M. ad personas SSmae Trinitatis. — PUJOLRAS E., Fondamenti dommatici delle consacrazione al Cuore immaculato di Maria. — DELGADO VARELA J. M., Consagración del sacerdote al inmaculado Corazón de Maria. — DE BECKER G., Au Cœur de Jésus par le Cœur de Marie. — RIVERA A., La reparación. — MURA E., La divozione al Cuore di Maria come metodo di spiritualità. — NAVARRO I., Momentum devotionis erga Cor Mariae. — BELLOFIORE L., Il Tempio votivo internazionale dell'immacolato Cuore di Maria in Roma.

VOL. 7. *Summa Mariana mercedaria acta sectionis ordinis B.V.M. de Mercede*, XIV-600 pp., nombreuses gravures documentaires dans le texte : BALIČ C., Praefatio.

Parte I. Cuestiones biografico-doctrinales. — PEREZ A., Primado de Cristo y María. — ROSCA R., Silvestro de Saavedra. — DONNELLY L., Satisfacción y mérito corredentivos. — DELGADO VA-

5. J'ai esquissé quelque chose en ce sens dans mon *Court Traité de Théologie mariale*, Paris, Lethielleux, 1954. pp. 75-85.

RELA J. M., Teoría de Saavedra sobre la Maternidad. — SANJURJO R., Realeza de María. — ROSSI M. A., Assumptio. — IGNELZI V., Assunzione.

Parte II. Cuestiones historico-piadosas. — SERRATOSA R., La Virgen en la fundación de la Orden de la Merced. — BLANCO A. S., Ordo de Mercede. — LAHOZ B., El voto de sangre y el Marianismo Mercedario. — AQUATIAS L., Piedad Mariana.

VOL. 8. *De singulari missione B.V.M. cultuque ei debito iuxta doctrinam S. Ludovici-M. de Montfort*, VII-282 pp., 1.200 lires.

RUM A., Missione della B.V. nella dottrina di S. Luigi-M. — FRISSEN J., Missão e culto da SS. Virgem segundo São Luis-Maria. — FREHEN H., De maternitate spirituali B.M.V. ad mentem S. Ludovici-Mariae. — LEDOUX L., Acquisition and distribution of grace in the works of St. Louis-Mary. — GUINDON H., Coopération de la T.S.V. à l'acquisition et à la distribution de la grâce selon saint Louis-Marie. — CADIEUX M., Royauté universelle de Marie dans l'œuvre de saint Louis-Marie. — GRAHAM T., The queenship of Mary in St. Louis-Mary. — FRANZI F., Consacrazione a Maria secondo S. Luigi-M. — CUPPEN J., Consécration à la T.S.V. selon saint Louis-Marie et les derniers papes. — JUKKA W., Montfortian consecration to Our Blessed Lady. — BUONDONNO P., Pratiche interiori delle vera devozione. — HUPPERTS J. M., Vie mariale d'après saint Louis-Marie. — HEMERY J., Pratiques extérieures de la spiritualité montfortaine.

VOL. 9. *De cultu B.V.M.*, VIII-288 pp., 1.600 lires.

GAGOV G., Basiliche mariane dell'Urbe. — CECCARELLI G., Feste, confraternite e tradizioni popolari mariane in Roma. — HUETTER L., Cappelle, edicole e immagini mariane in Roma. — DE CAMILLIS L., Roma Mariana nella letteratura e Maria nelle poesia romanesca. — CRNICA A., De praecipuis sanctuariis B.V.M. apud Croatas. — SETKA H., Marie dans la poésie populaire croate. — DAM I., Mysteria vitae B.V.M. in populi hungarici pietate. — PODROZNY J., Poésie mariale polonaise 1939-1949. — BREN H., Animus marianus populi sloveni. — ÉLISÉE DE LA NATIVITÉ, Marie dans l'Ordre du Carmel. — LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, La vie mariale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. — GARRIGOU-LAGRANGE R., La teologia del Rosario. — ADDAZI R., Il Rosario nei documenti ufficiali della Chiesa. — LLAMERA M., Efficacia attuale della Confraternita del S. Rosario. — ORLANDI S., Il « Rosario Perpetuo ». — VASINO M., « Rosario Vivente » tra i fanciulli. — DE DAINVILLE J., La croisade du Rosaire pour la paix. — KEANE G., La Regina dei Martiri e l'Ordine Servitano. — PAZZAGLIA L. M., Servitus Mariana. — HINDIÉ G., Culte de la T.S.V. chez les mahométans de Syrie.

VOL. 10. *De Assumptione B.V.M.*, VIII-452 pp., 3.000 lires.

HENTRICH G., De motu assumptionistico hodierno. — JUGIE M., Témoignage de Grégoire de Tours. — NOLAN H., Suarez. — GREGORIO DI GESÙ CROCIFISSO, Visione beatifica e assunzione. — KRUPA L.,

Quaestio de morte B.V.M. Suivent dix-neuf articles sur le culte de l'Assomption dans divers Ordres (franciscains, servites) et pays (Canada, Croatie, Cuba, Italie, Pologne, peuple slovène).

VOL. 11. *De mariologia in genere nonnullisque privilegiis ac muneribus almae sociae Christi*, VIII-396 pp., 2.700 lires.

BOVER J., El principio de analogía. — DIAMOND I., De connexione inter mariologiam et ceteras theologiae partes. — NILO DI S. BROCARDO, La grazia di Maria. — GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, Grazia in M. secondo S. Giovanni della Croce. — GALLUS T., B.V.M. Proto-Evangelio praesignata. — OBERSKI I., Doctrina S. Scripturae de praedestinatione B.V.M. — KOSER C., De constitutivo formali maternitatis B.V.M. — MAESTU OJANGUREN A., De voto virginitatis B.V.M. — URRUTIA U., De nomine sponsae unionis hypostaticae. — DILLENSCHNEIDER C., La mariologie des « Gloires de Marie ». — DE MEULEMEESTER M., La littérature mariale des Rédemptoristes. — BESUTTI G., I Servi di Maria ed il movimento mariano contemporaneo. — FEROCI M., Scritti e opere mariane nell'Ordine della Madre di Dio. — ROSCHINI G. M.., Marracci. — DAVIS F., Newman. — ILDEFONSO DE LA INMACULADA, Influjo maternal de María. — VODOPIVEC I., M. typus et mater Ecclesiae. — TROMP S., De zending van Maria en het geheimnis der Kerk. — GEENEN G., De zending van Maria in haar triomf over vijanden Gods. — HUPPERTS J. M., Uitzonderlijke M.-Kultus. — PHILIPPE T., Marie, divin remède aux erreurs de notre temps.

VOL. 12. *Acroases in congressu mariano necnon in sectione particulari universitatis « pro Deo » habitae*, VIII-234 pp., 1.200 lires.

Vingt-cinq rapports dont quatre en français (HUPPERTS J., Une campagne mariale; TRICLOT P., Dévotion mariale chez les jeunes filles), les autres, en italien. Ce volume traite des questions spirituelles sous l'angle pratique, surtout en fonction du milieu italien. On mesure la différence avec le cas du milieu français. L'étude du P. ROTONDI sur « l'ouvrier communiste » et « le bon ouvrier » est significative à cet égard.

VOL. 13. *Indices generales* — sous presse.

R. LAURENTIN.

*Le gérant* : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 1er trimestre 1954. — Impr. 1.070.